



نفسير

التحريض والتوفير

تأليف

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

جميع حقوق الطبع محفوظة للدار التونسية للنشر

تونس 1984

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَكَلَّمَهُمُ وَعَلَّمَهُمْ عَلَى أَسْرَفٍ كَمَا سَلَّمَتْ

الحمد لله على أن بين للمسلمين معالم مُراهه ، ونصب للحافظ المستفيحين أعلام أمداده
خَازِل القرآن قَانُونَا عَامَا مَمْعُومَا ، وَأَهْجَزُ بِمَجَائِهِ فُظْهَرَتْ يَوْمَا فَيَوْمَا ، وَجَمَلُهُ مَصْدَقَا
لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَمِهْمِنَا ، وَمَا فَرَطَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ يَنْظُرُ مَسِيثًا وَيَمْدُ عَمْسَنَا ، حَتَّى عَرَفَهُ النَّصْفُونَ
مِنْ مُؤْمِنٍ وَجَاهِدٍ ، وَشَهِدَ لَهُ الرَّاقِبُ وَالْخُتَارُ وَالْحَاسِدُ ، فَكَانَ الْحَالُ بِتَصْدِيقِهِ أَنْطَقَ مِنْ
اللسان ، وَبَرَهَانُ الْعَقْلِ فِيهِ أَبْصَرَ مِنْ شَاهِدِ الْبَيَانِ ، وَأَبْرَزَ آيَاتِهِ فِي الْآفَاقِ قَتِينٍ لِلْمُؤْمِنِينَ
أَنَّهُ الْحَقُّ ، كَمَا أَتَزَلَّهُ عَلَى أَفْضَلِ رُسُلٍ فَبَشَّرَ بِأَنَّهُ لَمْ يَقْدَمْ صِدْقٌ ، فِيهِ أَسْبَحَ الرُّسُولُ الْأُمِّي
سَيِّدُ الْحِكْمَاءِ الْمُرِّيِّينَ ، وَبِهِ شَرَحَ صَدْرُهُ إِذْ قَالَ « إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْبَيِّنِ » ، فَلَمْ يَزَلْ كِتَابُهُ
مَشْعَرًا نِيرًا ، مَحْفُوظًا مِنْ لَدُنْهُ أَنْ يُتْرَكَ فَيَكُونَ مَبْدَلًا وَمَعْتَرَا .

ثم قِيضَ لَتَبْيِينِهِ أَصْحَابُهُ الْأَشْدَاءُ الرَّحَاءُ ، وَأَبَانَ أَسْرَارَهُ مَنْ يَبْدَأُ فِي الْأُمَةِ مِنَ الْمَاءِ .
فَصَلَاةُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَى رَسُولِهِ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ ، وَعَلَى أَصْحَابِهِ نَجْمِ الْاِقْتِدَاءِ لِلسَّائِرِينَ وَاللَّاهِرِينَ ^(١)
أَمَا بَعْدُ فَقَدْ كَانَ أَكْبَرُ أَمْنِيَّتِي مِنْذُ أَمْدٍ بَعِيدٍ ، تَفْسِيرُ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ ، الْجَامِعِ لِمَصَالِحِ
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَمَوْثِقِ شَدِيدِ الْعَرَى مِنَ الْحَقِّ الْمَتِينِ ، وَالْحَاوِي لِكُلِّ كَلِمَاتِ الْعُلُومِ وَمَعَادِنِ
اِسْتِنْبَاطِهَا ، وَالْآخِذِ قَوْسِ الْبَلَاغَةِ مِنْ مَعْلَى نِيَابَتِهَا ، طَلْعًا فِي بَيَانِ نَكْتٍ مِنَ الْعِلْمِ وَكَلِمَاتٍ
مِنْ التَّشْرِيعِ ، وَتَقَاصِيلِ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ ، كَانَ يُلَوِّحُ أَنْمُودِجٍ مِنْ جَمِيعِهَا فِي خِلَالِ
تَدْبِيرِهِ ، أَوْ مِطَالَمَةِ كَلَامٍ مَفْسُومٍ ^(٢) ، وَلَكِنِّي كُنْتُ عَلَى كَافِيِ بِذَلِكَ أَتَجَمُّعُ التَّعَجُّمَ عَلَى هَذَا

(١) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بَأَيْهِمْ اتَّقِدْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ فَبَيَّنْتُ عَلَى هَذَا التَّشْبِيهِ
تَشْبِيهِ الْمُتَهْدِينَ بِهِمْ بِفَرِيقَيْنِ : فَرِيقٍ سَاطِرُونَ فِي الْبَرِّ وَفِي ذَلِكَ تَشْبِيهِ عَمَلِهِمْ فِي الْإِهْدَاءِ ، وَهُوَ اتِّبَاعُ طَرِيقِ
النَّجْمِ ؛ بِالْبَصْرِ فِي طَرِيقِ الْبَرِّ . وَفَرِيقٍ مَآخِرُونَ أَيْ سَاطِرُونَ فِي الظُّلُمِ الْمَوَاطِرِ وَالْبَحْرِ ، وَتَفَضُّنَ ذَلِكَ تَشْبِيهِ
عَمَلِهِمْ فِي الْإِهْدَاءِ وَهُوَ الْخَوْضُ فِي الْعُلُومِ بِالْخُرْفِ فِي الْبَحْرِ . وَمِنْ ذَلِكَ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ كَالْبَحْرِ كَمَا هُوَ
شَائِعٌ ، وَأَنَّ النَّجْمَ كَالْجَلِيلِ الْمُبْلَغِ الْمَقْصُودِ .

(٢) أَشِيرُ بِهَذَا إِلَى أَنَّ الْمَهْمَ مِنْ كَلَامِ الْمُسْرِينِ يَرْشِدُ إِلَى الزِّيَادَةِ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ ، وَالَّذِي دُونَ ذَلِكَ مِنْ
كَلَامِهِمْ يَنْبِيهِ إِلَى تَقْوِيمِ مَا ذَكَرُوهُ ، وَالْقَسْرُ هُنَا مُرَادٌ بِهِ الْجَنَسُ .

الجال ، وأحجم عن الزجّ يسيّة قومي في هذا النضال . انتقاء ما عسى أن يمرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة ، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوة . فبقيت أسواق النفس مرة ومرة أسومها زجرا ، فإن رأيت منها تسميا أحتلها على فرصة أخرى ، وأنا أمل أن يمتنع من التيسير ، ما يشجع على قصد هذا الترض المسير . وفيما أنا بين إقدام وإحجام ، أتخيل هذا الحقل مرّة التتاد وأخرى الثمام . إذا أنا بأمل قد خيل إلى أنه تباعد أو اقضى ، إذ قدر أن تسد إلى خطّة القضا^(١) . فبقيت متلها ولات حين مناص ، واضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجل الله الخلاص ، وكنت أحداث بذلك الأصحاب والإخوان ، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب البيان^(٢) ، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجاز ، إلى أن أوشك أن تمضي عليه مدة الجليظة ، فإذا الله قد منّ بالنقلة إلى خطّة الفتيا^(٣) . وأصبحت المهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه المهم الشّليّا ، فتحوّل إلى الرجاء ذلك الياس ، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس^(٤) . هنا لك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته ، واستمعت بالله تعالى واستخبرته ؟ وعلمت أن ما يهول من توقع كل أو غلط ، لا ينبغي أن يحول بيني وبين تسج هذا النمط ، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد ، وتوخيت طرق الصواب والساد . أقدمت على هذا المهم لإقدام الشجاع ، على وادي السباع^(٥) ؟ متوسطا في معترك أنظار

(١) في ٢٦ رمضان ١٣٣١ والقضاء هنا بالقصر لمراماة السج . (٢) حيث ذكر أنه شرع فيه ، ثم حافه عنه تقليد خطّة القضاء بقرطبة فزعم على الرجوع إليه إن أريح من القضاء ، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين على بن يوسف ابن تاشفين ، فأجابته فلاك وأعفاه من القضاء . ليعود إلى إكمال كتابه في البيان والتصيل . وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب التبية الذي جمع فيه النبي سماع أصحاب مالك منه ، وسماع أصحاب ابن القاسم منه . (٣) في ٢٦ رجب ١٣٤١ .

(٤) أردت الإشارة إلى الحديث : « لا حسد إلا في اثنين » لأنه حينئذ لا يكون المراد خصوص الجميع من القضاء بها وتلميحها . بل يعمل للتصود ولو بأن يقضى بها مدة ، ويعلمها الناس مدة أخرى . (٥) وادي السباع موضع بين مكة والبصرة وهو واد قفر من السكان تكثر به السباع قال سقيم ابن وثيل :

مررت على وادي السباع ولا أرى
أقل به ركب أتوه تليّة
كوادي السباع حين يظلم واديا
وأخوف إلا ما وقى الله ساريا

الناظرين . وزائر بين ضُباح الزائر^(١) ، فجملت حقاً على أن أبدى في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها ، وأن أنف مؤلف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها ، فإن الاختصار على الحديث المأد ، تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نقاد . ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رَجُلَيْن : رجل ممتكف فيها شاده الأقدمون ، وآخر آخذ بمجموله في هدم ما مضت عليه القرون ، وفي كلتا الحالتين ضرٌّ كثير ، وهنا لك حالة أخرى يجبر بها الجناح الكسير ، وهي أن نميد إلى ما أشاده الأقدمون فهذه وتزيده ، وحاشا أن ننفضه أو نبيده ، عالماً بأن غصض فضلهم كُفران للنعمة ، وجحد مزاياسلها ليس من حميد خصال الأمة ، فالجحد لله الذي صدق الأمل ، ويسر إلى هذا الخير ودل .

والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لاحظ مؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل . وإن أمم التفاسير « تفسير الكشاف » و « المحرر الوجيز » لابن عطية و « مفاتيح النيب » لفخر الدين الرازي ، وتفسير البيضاوي الملخص من الكشاف ومن مفاتيح النيب بتحقيق بديع ، وتفسير الشهاب الألوسي ، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتراني على الكشاف ، وما كتبه الخفاجي على تفسير البيضاوي ، وتفسير أبي السعود ، وتفسير القرطبي والوجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التنونسي من تقييد تليذه الأبي وهو بكونه تعليقاً على تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن وتفسير الأحكام ، وتفسير الإمام محمد ابن جرير الطبري ، وكتاب « درة التنزيل » المنسوب لفخر الدين الرازي ، وربما ينسب للراغب الأصفهاني . ولتصد الاختصار أعرض عن الغزو إليها ، وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية ، مما لا يذكره المفسرون ، وإنما حسبي في ذلك عدم ثنوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة ، ولست أدعي اترادي به في نفس الأمر ، فكلم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم ،

(١) الزائر هنا اسم فاعل من زار بهمزة بعد الزاي ، وهو الذي مصدره الزئير ، وهو صوت

الأسد قال عنزة :

حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَاصْبَحَتْ مَيْرًا عَلَى طِلَالِكَ ابْنَةِ عَمْرٍ

وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متهم ، وقديماً قيل :

• هل غادر الشعراء من مَرَدِّم •

إن معاني القرآن ومقاصده ذات ألفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته فالأحكام مبنية في آيات الأحكام ، والآداب في آياتها ، والقصص في مواقعها ، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر . وقد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الألفان ، ولكن فتناً من فنون القرآن لا تملو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن ، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الألفانين الأخرى ، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من أي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقته التدبر .

وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال ، واهتمت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض ، وهو منزع جليل قد عني به نفع الدين الرازي ، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى « نظم الدرر في تناسب الآي والسور » إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع ، فلم تزل أنظار التأمليين لفصل القول تتطلع ، أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض ، فلا أراه حقاً على الفسر .

ولم أغادر سورة إلا يئس ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني مجله كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله .

واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضيبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة . وعسى أن يجد فيه الطالع تحقيق مراده ، وبقاؤه منه فوائد ونكتنا على قدر استمداده ، فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلط منها التفاسير ، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هم النحارير ، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القاهطير ، ففيه أحسن ما في التفاسير ، وفيه أحسن مما في التفاسير .

وسميت « تحرير المعنى السديد ، وتنوير العقل الجديد ، من تفسير الكتاب المجيد » .

واختصرت هذا الاسم باسم (التحرير والتنوير من التفسير) وما أنا^(١) ابتدى بتقديم مقدمات نكرون عروناً للباحث في التفسير، وتنبه عن مُعاد كثير.

(١) عن قصد قلت « وما أنا » ولم أقل « وما أناذا » كما التزمه كثير من المحذلقين أخذاً بظاهر كلام مكي اللبيب لا يبيته عند تفسير قوله تعالى : « ثم أتى هؤلاء منكم » . في سورة البقرة .

المقدمة الأولى

في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً

التفسير مصدر فُسر بتشديد السين الذي هو مضاعف فسر بالتخفيف (من باب نصر وضرب) الذي مصدره الفسر، وكلاهما فعل متمد فالتضخيف ليس للتمدية .

والفسر الإبانة والكشف لمذلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى الفسر عند السامع ، ثم قيل المصدران والفعلان متساويان في المعنى ، وقيل يختص المضاعف بإبانة المقولات ، قاله الراغب وصاحب البصائر ، وكأن وجهه أن بيان المقولان يكلف الذى يبينه كثرة القول ، كقول أوس بن حجر :

الألمى الذى يظن بك الفظ من كأن قدرأى وقد سما

فكان تمام البيت تفسيراً لمعنى الألمى ، وكذلك الحدود للنطقية الفسرة للمواشى والأجناس ، لاسيما الأجناس المالية الملقبة بالمقولات فناسب أن يخص هذا البيان بصيغة المضاعفة، بناء على أن فعل المضاعف إذا لم يكن للتمدية كان المقصود منه الدلالة على التكثير من المصدر ، قال فى الشافية « وفعل للتكثير غالباً » وقد يكون التكثير فى ذلك مجازياً واعتبارياً بأن ينزل كدُ الفكر فى تحصيل الماتى الدقيقة ، ثم فى اختيار أضبط الأقوال لإبانتها منزلة العمل الكثير كتفسير صُحَّاحِ التَّبْدِي^(١) وقد سأله معاوية عن البلاغة فقال: « أن تقول فلا تخطئ* ، وتجيّب فلا تبطئ* » ثم قال لسأله أقلنى « لا تخطئ* ولا تبطئ* » .

(١) صُحَّاحِ يضم الصاد وتخفيف الماء المهملين ، وهو ابن عياش، بلغ من بلغاء قبيلة عبد القيس فى صدر الدولة الأموية .

ويشهد لهذا قوله تعالى « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تسييراً » .
فأما إذا كان فعل المضارع للتدنية فإن إعادته التكثير مختلف فيها ، والتحقق أن
التكلم قد يعدل عن تدنية الفعل بالهمزة إلى تدنيته بالتضخيم لتعدد الدلالة على التكثير
لأن المضارع قد عُرف بتلك الدلالة في حالة كونه فعلاً لازماً فخارسته تلك الدلالة عند استعماله
للتدنية مقارنة تسمية . ولذلك قال العلامة الزعرى في خطبة الكشف « أَلْحَدُ لَّهِ الَّذِي أُنْزِلَ
الْقُرْآنَ كَلَامًا مَوْفُوعًا مَنْظُومًا ، وَنَزَّلَهُ عَلَى حَسَبِ الْمَصَالِحِ مَنْجَمًا » فقال المحققون من شراحه ،
جمع بين أنزل ونزل لما في نزل من الدلالة على التكثير ، الذي يناسب ما أراده العلامة
من التدرج والتنجيم . وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضخيم للتدنية
أمر من مستقدمات الكلام حاصل من قرينة عدول التكلم البليغ عن المهور . الذي هو
خفيف إلى المصنف الذي هو متيل ، فذلك المدول قرينة على المراد وكذلك الجمع بينهما في مثل
كلام الكشف قرينة على إرادة التكثير .

وعزها شهاب الدين القرافي في أول « آتواء البروق » إلى بعض مشايخه أن العرب فرغوا بين
فرق بالتخفيف ، وفرق بالتشديد ، فجعلوا الأول للماء والثاني للأجسام بناء على أن كثرة
الحروف تقتضي زيادة المعنى أو قوته ، والماء لطيفة يناسبها الخفف ، والأجسام كثيـ
يناسبها التشديد ، واستشكله هو بعدم أطراحه ، وهو ليس من التحرير بالحمل اللاتق ،
بل هو أشبه باللطائف منه بالحقائق ، إذ لم يراع العرب في هذا الاستعمال مقولا ولا محسوساً
وإنما راموا الكثرة الحقيقية أو المجازية كما فرغوا ، ودل عليه استعمال القرآن ، ألا ترى أن
الاستعمالين تآبجان في الموضع الواحد ، كقوله تعالى « وقرآنا فرقناه » قرئ بالتشديد
والتخفيف ، وقال تعالى حكاية لقول المؤمنين « لا تفرق بين أحد من رسله » وقال ليـ

ففي وقدها وكانت عادة منه إذا هي مرتت إندائها

فجاء بفعل قدم وبمصدر أقدم ، وقال سيويه « إن قتل وأصل جصابان » على أن
الفرقة عند ميثبها ، فرقة في معنى الفعل لاقى حالة منعه بالأجسام .

والتفسير في الاصطلاح قول :

هو اسم للفعل الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار
أو توسع .

والتناسب بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل .
وموضوع التفسير : ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه ، وما يستنبط منه
وبهذه الحثيئة خالف علم التراءات لأن تمايز العلوم - كما يقولون - بتمايز الموضوعات ، وحيثيات
الموضوعات .

هذا وفي عد التفسير علماً تاسمخ؛ إذ العلم إذا أطلق ، إما أن يراد به نفس الإدراك ،
نحو قول أهل النطق ، العلم إما تصور وإما تصديق ، وإما أن يراد به الملكة السمتة بالمقل
وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل ، (وهذا غير صرمد في عد العلوم) وإما
أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خبرية يُبرهن عليها في ذلك العلم وهي قضايا
كلية ، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها فإما هي بكلية ، بل هي تصورات جزئية
غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط ممان . فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي
وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام وليس ذلك من القضية .

فإذا قلنا إن يوم الدين في قوله تعالى « مَلِكِ يوم الدين » هو يوم الجزاء ، وإذا قلنا
أن قوله تعالى « وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » مع قوله « وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ » يؤخذ منه
أن أقل الحمل ستة أشهر عند من قال ذلك ، لم يكن شيء من ذلك قضية ، بل الأول تعريف
لفظي ، والثاني من دلالة الالتزام ولكنهم عدوا تفسير الألفاظ القرآن علماً مستقلاً أرام فملوا
ذلك لواحد من وجوه ستة :

الأول : أن مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية ، نزلت منزلة
القواعد الكلية لأنها مبدأ لها ، ومنشأ ، تنزيلاً للشيء منزلة ما هو شديد الشبه به بقاعدة
ما قارب الشيء يعطى حكمه ، ولاشك أن ما تستخرج منه القواعد الكلية والعلوم أجدر
بأن يمد علماً من عد فروعها علماً ، وهم قد عدوا تدوين الشرع علماً لما في حفظه من استخراج
نكت بلاغية وقواعد لغوية .

والثاني أن تقول : إن اشتراط كون مسائل العلم قضايا كلية يبرهن عليها في العلم خاص
بالعلوم المقولة ، لأن هذا اشتراط ذكره الحكماء في تقسيم العلوم ، أما العلوم الشرعية
والأدبية فلا يشترط فيها ذلك ، بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كالأدب والعلوم الشرعية ،

والتفسير أعلاماً في ذلك ، كيف وهو بيان مراد الله تعالى من كلامه ، ومم قد عدوا البديع علما والروض علما وما هي إلا تعاريف لألقاب اصطلاحية .

والثالث أن نقول : التعاريف اللفظية تصديقات على رأى بعض المحققين فهي تؤول إلى قضاياء ، وتفرعُ المعاني الجلية عنها زلها منزلة السكينة ، والاحتجاجُ عليها بشر العرب وغيره . يقوم مقام البرهان على المسألة ، وهذا الوجه يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل ، إلا أن وجه التنزيل في الأول راجع إلى ما يتفرع عنها ، وهنا راجع إلى ذاتها مع أن التنزيل في الوجه الأول في جميع الشروط الثلاثة وهنا في شرطين ، لأن كونها قضاياء إنما يجبي معنى مذهب بعض المنطقيين .

الرابع أن نقول : إن علم التفسير لا يتخلو من قواعد كلية في أثنائه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير « ما نسخ من آية » ، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير « وما لم تأويله » وقواعد المحكم عند تقرير « منه آيات محكمات » ، فسمى مجموع ذلك وما معه علما تنظييا ، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن ، وجمها ابن فارس ، وذكرها عنه في الإقتان وعنى بها أبو البقاء السكوي في كلياته ، فلا بدع أن تراد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية .

الخامس : أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما ولكن المفسرين اجدأوا بتقصي معاني القرآن فطغحت عليهم وحسرت دون كثرتها قوام ، فانصرفوا عن الاشتغال بانتراع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة .

السادس - وهو الفصل - : أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم ، وفيه كثرت مناظراتهم وكان يحصل من منازلاته والدرية فيه لصاحبه ملكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه ، فكان بذلك مفيدا علوما كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد ، فمن أجل ذلك سمى علما .

ويظهر أن هذا العلم إن أخذ من حيث إنه بيان وتفسير لمراد الله من كلامه كان ممدودا من أصول العلوم الشرعية وهي التي ذكرها الغزالي في الضرب الأول من العلوم الشرعية

المحمودة من كتاب الإحياء ، لأنه عد أولها الكتاب والسنة ، ولا شك أنه لا معنى بعلم الكتاب حفظ ألفاظه بل فهم معانيها وبذلك صرح أن يعد رأس العلوم الإسلامية كما وصفه البيضاوى بذلك ، وإن أخذ من حيث ما فيه من بيان مكي ومدني ، وناسخ ومنسوخ ، ومن قواعد الاستنباط التي تذكر أيضا في علم أصول الفقه من عموم وخصوص وغيرها كان ممدودا في متمامات العلوم الشرعية المذكورة في الضرب الرابع من كلام النزالي (١) ، وبذلك الاعتبار عد فيها إذ قال « الضرب الرابع المتممات وذلك في علم القرآن ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ ، كعلم القراءات ، وإلى ما يتعلق بالمعنى كال تفسير فإن اعتماده أيضا على النقل ، وإلى ما يتعلق بأحكامه كالناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذي يسمى أصول الفقه » وهو بهذا الاعتبار لا يكون رئيس العلوم الشرعية .

وال تفسير أول العلوم الإسلامية ظهورا ، إذ قد ظهر الخوض فيه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ كان بعض أصحابه قد سأل من بعض معاني القرآن كما سأل عمر رضي الله عنه عن الكلاله ، ثم اشتهر فيه بعد من الصحابة على وابن عباس وهما أكثر الصحابة قولاً في التفسير ، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن الماص رضي الله عنهم ، وكثر الخوض فيه ، حين دخل في الإسلام من لم يكن حرب السجية ، فزم التصدي لبيان معاني القرآن لهم ، وشاع عن التابعين وأشهرهم في ذلك مجاهد وابن جبير ، وهو أيضا أشرف العلوم الإسلامية ورأسها على التحقيق .

وأما تصنيفه فأول من صنف فيه عبد الملك بن جريج المكي (الولود سنة ٨٠ هـ والتوفي سنة ١٢٩ هـ) صنف كتابه في تفسير آيات كثيرة وجمع فيه آثارا وغيرها وأكثر روايته عن أصحاب ابن عباس مثل عطاء ومجاهد ، وصنفت تفاسير ونسبت روايتها إلى ابن عباس ،

(١) حيث قسم العلوم إلى شرعية وغيرها ، وقسم الشرعية إلى عمدة ومنعومة ، وقسم المنعومة منها إلى أشرب أربعة : أصول ومروغ ومفسمات ومتمامات ، فالأصول الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة ، والثاني القروع وهو ما فهم من الأصول ، وهو الفقه وعلم أحوال القلوب ، والثالث المقدمات كالنحو واللغة ، والرابع المتممات للقرآن وللسنة وللآثار وهي القراءات والتفسير والأصول وعلم الرجال وليس في العلوم الشرعية منعوم إلا عرضا ، كبعض أحوال علم الكلام ، وبعض الفقه الذي ينمذ لتعجيل ونحوه ،

لكن أهل الأثر تكلموا فيها وهي تفسير محمد بن السائب الكلبي (المتوفى سنة ١٤٦ هـ) عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد رُئى أبو صالح بالكذب حتى لقب بكلمة «دروغدت» بالفارسية بمعنى الكذاب^(١) وهي أوهى الروايات فإذا انضم إليها رواية محمد بن مروان السدّى عن الكلبي فهي سلسلة الكذب^(٢)، أرادوا بذلك أنها ضد ما لقبوه بسلسلة الذهب، وهي مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد قيل إن الكلبي كان من أصحاب عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، الذي أسلم وطعن في الخلفاء الثلاثة وغلا في حب علي بن أبي طالب، وقال إن علياً لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا وقد قيل إنه ادعى إلهية علي.

وهناك رواية مقاتل ورواية الضحاك، ورواية علي بن أبي طلحة الماشي كلها عن ابن عباس، وأصحها رواية علي بن أبي طلحة، وهي التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه فيما يصدر به من تفسير الفردات على طريقة التعليل، وقد خرج في الاثنان، جميع ما ذكره البخاري من تفسير الفردات، عن ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على سور القرآن. والحاصل أن الرواية عن ابن عباس، قد اتخذها الوضّاعون والمُدلسون ملجأً لتصحيح ما يروونه كدأب الناس في نسبة كل أمر مجهول من الأخبار والنوادر، لأشهر الناس في ذلك المقصد.

وهناك روايات تسند لمي رضى الله عنه، أكثرها من الموضوعات، إلا ما روى بسند صحيح، مثل ما في صحيح البخاري ونحوه، لأن لمي أفهاماً في القرآن كما ورد في صحيح البخاري، عن أبي جحيفة قال: قلت لمي هل عندكم شيء من الوحي ليس في كتاب الله فقال «لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أملكه إلا فهم يعطيه الله رجالاً في القرآن» ثم تلاق العلماء في تفسير القرآن وسلك كل فريق مسلكاً يأوى إليه وذوقاً يعتمد عليه.

فهم من سلك مسلك قتل ما يؤثر عن السلف، وأول من صنف في هذا المعنى، مالك ابن أنس، وكذلك الداودي تلميذ السيوطي في طبقات المفسرين، وذكره هياض في المدارك إجمالاً. وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدي الناس محمد بن جرير الطبري.

(٢) تفسير القرطبي، (٣) الإختلاف

ومنه من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج وأبي على الفارسي ، وشنف كثير بنقل القصص عن الإسرائيليات ، فكثر في كتبهم الموضوعات ، إلى أن جاء في عصر واحد طالان جيلان أحدهما بالشرق ، وهو العلامة أبو القاسم محمود الزعفراني ، صاحب الكشف ، والآخر بالمغرب بالأندلس وهو الشيخ عبد الحق بن عطية ، فآلف تفسيره السمي بـ « المحرر الوجيز » . كلاما ينوص على معاني الآيات ، ويأتي بشواهدا من كلام العرب ويذكر كلام المفسرين إلا أن منعى البلاغة والعمية بالزعفراني أخص ، ومنعى التورية على ابن عطية أغلب ، وكلاما عضادات الباب ، ومرجع من بعدهما من أولى الأبواب .

وقد جرت عادة المفسرين بالغوص في بيان معنى التأويل ، وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو مبين . وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين ، وإلى ذلك ذهب ثلث وابن الأعرابي وأبو عبيدة ، وهو ظاهر كلام الزاغ ، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه ، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي ، فإذا فسر قوله تعالى « يخرج الحي من الميت » بإخراج الطير من البيضة ، فهو التفسير ، أو بإخراج المسلم من الكافر فهو التأويل ، وهناك أقوال أخر لا عبرة بها ، وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول ، لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الناية المقصودة ، والناية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه التكلم به من المعاني ، فساوى التفسير ، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول . قال الأعشى :

على أنها كانت تأولُ حُبَّها تأولُ ربي السقاب فأصبها

أي تبين تفسير حبها أنه كان صنيفا في قلبه ، فلم يزل يشب حتى صار كبيرا كهذا السقب أي ولد الناقة ، الذي هو من السقاب الريمية لم يزل يشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه قاله أبو عبيدة ، وقد قال الله تعالى « هل ينظرون إلا تأويله » أي ينتظرون إلا بيانه الذي هو المراد منه ، وقال سلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » ، أي فهم معاني القرآن ، وفي حديث عائشة رضي الله عنها

« كان صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه سبحانه اللهم ربنا وبحميتك ، اللهم اغفر لي
يتأول القرآن » أى ينمل بقوله تعالى « فسبح بحمد ربك واستغفره » فذلك جمع في دعائه
التسبيح والحمد وذكر لفظ الرب وطلب المغفرة فتولها « يتأول » ، صريح فى أنه فسر الآية
بالظاهر منها ولم يحملها على ما تشير إليه من انتهاء مدة الرسالة وقرب انتقاله صلى الله عليه
وسلم ، الذى فهمه منها عمر وابن عباس رضى الله عنهما .

القعدة الثانية

في استمداد علم التفسير

استمداد العلم يراد به توفقه على معلومات سابقه وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوئيه لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم ، وسمى ذلك في الاصطلاح بالاستمداد من تشبيه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب الدبر ، والدُّدُ المون والنُّوَات ، فقرنوا الفعل بجرى الطلب وهما السين والتاء ، وليس كل ما يذكر في العلم ممدوداً من مده ؛ بل مده ما يتوقف عليه قومه ، فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى ، عند الإفاضة في البيان ، مثل كثير من إفاضات غر الدين الرازي ، في «مفاتيح التيب» فلا يمدُّ مدداً للعلم ، ولا ينحصر ذلك ولا يضبط ، بل هو متفاوت على حسب مقادير توسع الفسرين ومستطرداتهم ، فاستمداد علم التفسير للمفسر الربى والمولد ، من المجموع المتتم من علم الرية وعلم الآثار ، ومن أخبار الرب وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات .

أما الرية فالمراد منها معرفة مقاعد الرب من كلامهم وأدب لنهم سواء حصلت تلك المعرفة ، بالسجية والسليقة ، كالمعرفة الحاصلة للرب الذين نزل القرآن بين ظهرانهم ، أم حصلت بالتلقى والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافوها بقية الرب ومارسوه ، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها .

إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد الرية طريقاً لفهم معانيه ، وبدون ذلك يقع التلظ وسوء الفهم ، لمن ليس برى بالسليقة ، ولبنى بقواعد الرية مجموع علوم اللسان العربي ، وهي : من اللغة ، والتصريف ، والنحو ، والماني ، والبيان . ومن وراء ذلك استعمال الرب التبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغاتهم ، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أنفاهم أهل اللسان أقسمهم لمانى آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين ، قال في الكشف : « ومن حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المجز أن يتماهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبالغة على كمالها ، وما وقع به

التفهمى سلما من القافح؁ فلذا لم ففاهف أوضاع الفنة فهو من فمافف النظم والبلاغة على مراحلف^(١) ولعللف البلفان والمافى مزففد اففصاص بفم الففسفر لأنهما وسفلة لإظهار ففصافف البلاغة القرآفنة؁ وما ففشمفل عللف الآفاف من ففصافل المافى وإظهار وفه الإعجاز ولذللف كان هذان الملمان فسمفان فف القففم «علم ذلائل الإعجاز» قال فف الكشاف : « علم الففسفر الفف لا ففم ففصافف وإفبالف النظر ففف كل ذى علم؁ فالفقفف وإن برز على الأفقران فف علم الففافى والأحكام؁ والففكلم وإن بز أهل الففنا فف ففناعة الكلام؁ وفافظ الففصاف والأفبار وإن كان من ابن القرففة أففظ؁ والفوافظ وإن كان من الففمن البصرى أوفظ؁ والفففى وإن كان أفمف من سفبوفه؁ والففوى وإن علف الففناف بقوة لفففه؁ لا فففسف منفم أفف لسولف ففلف الفرافف؁ ولا فففوص على ففف من ففلف الفففافف؁ إلا رفل قف برع فف فلفن فففففن بالفقرآن وهما علما البلفان والمافى اه^(٢) .

وقال فف ففسفر سورة الفمر عفف قوفه فمالف (والسافواف مطوفاف ففمفنه) : « وفم من آفة من آفاف الففزفل وففف من أفافف الفسول؁ قف ففم وسفم الففففف؁ بالفأوفلاف الففف؁ والفوفوه الففف؁ لأن من فافولها لفس من هفا العلم فف ففر ولا فقفر؁ ولا ففرف فففلأ منه من فففر » فرفف فف علم البلفان . وقال السكاكف فف مقفمة الففم الفالف من ففتاب الفففاف : « وففا ذكرفنا ما ففففه على أن الفوافف على ففام مراف الففكم فمالف؁ وفففس من ففلامه مففر إلى هففن الملفن (المافى والبلفان) كل الافففار؁ فالوفل كل الوفل ابن ففماطف الففسفر وهو ففهما رافل »؁ قال السفف الفرفافف فف ففرفه : « ولا ففك أن فوافف فظم الفقرآن أففر من ففرفها ففلا بفن أراد الفوفوف علفها؁ فف لم فكن بلفنا سفلفة؁ من هففن الملفن . وقف أصاب (السكاكف) بففم الففكم الففف؁ أى أصاب الففف إذ ففص فالففم بالففم فف الاسم من ففن الأفماء الففسف؁ لأن ففلام الففكم فففوفى على مقافف ففلففة ومافف فاففة؁ لا فففصل الأفلاف على فففمها أو معظمها إلا بفم الففرفس ففوافف بلاغة الكلام الفرفة ففف؁ وفف قوفه فففه إفشارة إلى أن من فففه أن ففكون معلوما ولكنف قف فففل عفف؁

(١) انظرف عفف قوفه فمالف « وففم فف فففاففم ففمفوف » فف سورة البقرة .

(٢) ففبابفة الكشاف .

وقوله فالويل كل الويل تنفير ، لأن من لم يعرف هذين الملعين إذا شرع في تفسير القرآن واستخراج لطائفه أخطأ غالبا ، وإن أسباب نادرًا كان غلطًا في إقدامه عليه اه . وقوله تمام مراد الحكيم ، أى المقصود هو معرفة جميع مراد الله من قرآنه ، وذلك إما ليكثر الطلب واستخراج النكت ، فيدأب كل أحد للاطلاع على غاية مراد الله تعالى ، ولما أن يكون المراد الذى نصب عليه علامات بلاغية وهو منحصر فيها يقتضيه اللغام بحسب التقبيل ، والكل مظنة عدم التناهي وباهت للناظر على بذل غاية الجهد في معرفته ، والناس متفاوتون في هذا الاطلاع على قدر صفاء الترائخ ووفرة المالمومات ، وقال أبو الوليد ابن رشد ، في جواب له عن قال إنه لا يحتاج إلى لسان العرب ما نصه : « هذا جاهل فلينصرف من ذلك وليتب منه فإنه لا يصح شئ من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب يقول الله تعالى « بلسان عربى مبين » إلا أن يرى أنه قال ذلك نكيت في دينه فيؤدبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى فقد قال عظيم اه » ، ومراد السكاكي ، من تمام مراد الله ما يحمله الكلام من المانى الخصوصية ، فمن يفسر قوله تعالى « إياك نمبد » بأننا نمبدك لم يطلع على تمام المراد لأنه أهمل ما يقتضيه تقديم المفعول من القصد .

وقال في آخر فن البيان من المفتاح : « لا أعلم في باب التفسير بمد علم الأصول أقرأ على المرء لمراد الله من كلامه ، من على المانى والبيان ، ولا أعون على تماطى تأويل متشابهاته ، ولا أقع في درك لطائف نكته وأسراره ، ولا أكشف للقناع عن وجه إيجازه ، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيبت حقها واستلبيت ماءها وروّقتها أن وقت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم ، فأخذوا بها في مأخذ مردودة ، وحملوها على محامل غير مقصودة إلخ » .

وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإيجاز . في آخر فصل المجاز الحكى : « ومن هادة قوم ممن تماطى التفسير بنير علم ، أن يتوهوا الباب الألفاظ اللوضوعة على المجاز والتثيل أنها على طواجرها (أى على الحقيقة) ، فيفسدوا المعنى بذلك ويطلوا الترض ويمنوا أنفسهم والسماع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف ، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجملوا بكترون في غير طائل ، هنا لك ترى ماشئت من باب جهل قد قصوه ، وزند ضلالة قد قدحوا به » .

وأما استعمال الرب ، فهو التلئ من أساليبهم وأشعارهم وأمثالهم وهوائهم وعاداتهم ، ليحصل بذلك لممارسة اللؤلؤ ذوق يقوم عنده مقام السليقة والسجية عند العربي القحّ « والتوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ » قال شيخنا الجدلوزير « وهي ناشئة من تتبع استعمال اللفاء فتحصل لغير العربي يتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع يبلوغه غاية البلاغة ، فدعوى معرفة التوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يصف ويقرى بحسب متافئة ذلك التدبر » اهـ .

ولله دره في قوله المقطوع يبلوغه غاية البلاغة المثير إلى وجوب اختيار المدارس لما يطالمه من كلامهم وهو الكلام الشهود له بالبلاغة بين أهل هذا الشأن ، نحو الملقات والحاسة ونحو نهج البلاغة ومقامات الحريري ورسائل بديع الزمان .

قال صاحب المفتاح قبيل الكلام على اعتبارات الإسناد الخيري « ليس من الواجب في صناعته وإن كان المرجع في أصولها وتمازيسها إلى مجرد العقل ، أن يكون السخيل فيها كالنأشي* عليها في استفادة التوق منها ، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكيكات وضعية ، واعتبارات إلمنية ، فلا بأس على السخيل في علم اللماي ، أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته التوق هناك إلى أن يتكامل له على مهله موجبات ذلك التوق اهـ » .

ولذلك - أي لإيجاد التوق أو تكميله - لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على الراد في الآية ، بيت من الشعر ، أو شيء من كلام الرب لتكميل ما عنده من التوق ، عند خفاء المعنى ، ولإقناع السامع والمتعلم الذين لم يسكل لهما التوق في المشكلات .

وهذا - كما قلناه آتياً - شيء وراء قواعد علم الرية . وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض اللماي وألمعتان النفس لها ، وبه يرجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن ألا ترى أنه لو أطلع أحد على تفسير قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء » ، وعرض لديه احتمال أن يكون عطف قوله « ولا نساء » على قوله (قوم) عطف مباين ، أو عطف خاص على عام فاستشهد للمفسر في ذلك بقول زهير :

وما أدرى وسوف إخالُ أدرى أَقَوْمُ آلِ حِصْنٍ أم نساء
كيف تعلمن عنه لاحتمال عطف الباءِ دون عطف الخاص على العام ، وكذلك إذا
رأى تفسير قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » وتردد عنه احتمال أن الباء فيه للتأكيد
أو أنها للتبويض أو للالة وكانت نفسه غير مطمئنة لاحتمال التأكيّد إذ كان مدخول الباء
مفعولاً فإذا استشهد له على ذلك بقول التابغة :

لك الخَيْرُ إنْ وارتبك الأرضُ واحداً وأصبح جدُّ الناس يظلم ماثراً
وقول الأعمى :

فكلنا مفرم يهوى بصاحبه . قاصٍ ودانٍ ومُحْبُولٍ ومُحْتَبَلٍ
رجح عنه احتمال التأكيّد وظاهر له أن دخول الباء على المفعول للتأكيد طريقة مسلوكة
في الاستعمال .

روى أئمة الأدب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ على المنبر قوله تعالى « أو يأخذهم
على تخوف » ثم قال ما تقولون فيها أى فى معنى التخوف ، فقام شيخ من هذيل فقال:
هذه لنتناء، التخوف التقصص ، فقال عمر : وهل تعرف العرب ذلك فى كلامها ؟ قال نعم قال
أبو كبير الهذلى :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَائِكاً قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبَةِ السَّغْنُ (١)

فقال عمر « عليكم بدويانكم لاتصلوا، هوشم العرب فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم »
ومن ابن عباس « الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن ، الذى أنزله الله
بلنتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتبسنا معرفة ذلك منه » وكان كثيراً ما ينشد الشعر إذا سئل من
بعض حروف القرآن . قال القرطبي سئل ابن عباس ، من السّنة فى قوله تعالى « لا تَأْخُذْهُ
سِنَةٌ ولا نَوْمٌ » فقال النّاس وانشد قول زهير :

لا سِنَةٌ فى طَوَالِ اللَّيْلِ تَأْخُذُهُ ولا ينام ولا فى أَمْرِه فَنَدَّ

وسئل حكيم ما معنى الزّيم ، فقال هو ولد الزنى وأنشد :

زَيْمٌ ليس يعرف من أبوه كَيْمُ الأمِّ ذُو حسبٍ لثيمٍ

(١) التامك : النام ، وفرد بفتح الفاف وكسر الراء: كثير القراء ، والسفن - بصحين - المبرد

فما يؤثر^(١) عن أحمد بن حنبل رحمه الله ، أنه سئل عن تمثل الرجل بيت شعر لبيان معنى في القرآن فقال « ما يعجبني » فهو عجيب ، وإن صح عنه فلمله يريد كراهة أن يذكر الشعر لإتيان حجة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض الملاحدة ، روي أن ابن الرواندي^(٢) (وكان يُزَنُّ بالألحاد) قال لابن الأعرابي : « أقول الرب لباس التقوى » فقال ابن الأعرابي لا بأس لا بأس ، وإذا أنجى الله الناس ، فلا تَجِبْ ذلك الرأس ، هبك يا ابن الرواندي تنسكرك أن يكون محمد نبياً أفتنكر أن يكون فصيحاً هربياً ؟ .

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر من بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم ، كما روى مالك في الموطأ من عروة ابن الزبير قال « قلت لعائشة - وأنا يومئذ حديث السن- : أ رأيت قول الله تعالى . إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما ، فقالت عائشة : كلا لو كان كما تقول ، لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما نزلت هذه الآية في الألقاص كانوا يهلون لمناة الطاغية ، وكانت مناة حذو قديس ، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك ، فأمر الله : إن الصفا والمروة الآية اه ، فبينت له ابتداء طريقة استعمال العرب لو كان المعنى كما وجهه عروة ثم بينت له مشار شهبته الناشئة عن قوله تعالى « فلا جناح عليه » الذي ظاهره رفع الجناح عن الساعي الذي يصدق بالإباحة دون الوجوب .

وأما الآثار فالمنى بها ، ما قل من النبي صلى الله عليه وسلم ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال ، وذلك شيء قليل . قال ابن عطية عن عائشة « ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل » ، قال معناه في منييات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف ، قلت : أو كان تفسيره لا توقيف فيه ، كما بين لمدى بن حاتم أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هما سواد الليل وبياض النهار ، وقال له إنك لمریض الرضادة ، وفي رواية إنك لمریض القفا ، وما قل عن الصحابة الذين

(١) ذكره الآلوسی . (٢) تولى سنة ٢٤٠ هـ .

شاهدوا زول الوحي من بيان سبب النزول ، وناسخ ومنسوخ ، وتفسير مبهم ، وتوضيح وافية من كل ما طريقهم فيه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون رأى وذلك مثل كون المراد من « المنصوب عليهم » اليهود ومن الصائين النصارى ، ومثل كون المراد من قوله تعالى « ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً » الوليد ابن الخيرة المخزومي أبى خلف بن الوليد ، وكون المراد من قوله تعالى « أفرايت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً » الآية ، العاصم بن وائل السهمي في خصومته بينه وبين حَبَاب بن الأرت كما في صحيح البخارى في تفسير سورة المدثر .

قال ابن عباس مكثت سنين أريد أن أسأل عمر عن الرأتين التبتن تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينعنى إلا مهاجته ، ثم سأله فقال هما حفصة وعائشة . ومعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير ، أنها تعين على تفسير المراد ، وليس المراد أن لفظ الآية يقرر عليها ؛ لأن سبب النزول لا يخص ، قال تقي الدين السبكي : وكان سبب النزول لا يخص ، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخص ، كأن يرد خص ثم يعقبه عام للمناسبة فلا يقتضى تخصيص المام ، نحو « فلا جناح عليهما أن يَصَالِحَا بينهما صلحا والصلح خير » وقد يكون المروي في سبب النزول مبيناً ومؤيلاً لظاهر غير مقصود ، فقد توم قدامة بن مظلوم من قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » فاعتذر بها لعمر بن الخطاب في شرب قدامة خمر ، روى أن عمر استعمل قدامة ابن مظلوم على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر ، فقال عمر من يشهد على ما تقول ، قال الجارود أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إنى جالفك ، قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدى ، قال عمر ولم ؟ قال لأن الله يقول « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الخ » ، فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال لم تجلدى يا بى وينك كتاب الله ، فقال عمر وأى كتاب الله تجد أن لا أجلك ؟ قال: إن الله يقول في كتابه « ليس على الذين آمنوا إلى آخر الآية » فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا واحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرأ وأحداً والخندق والمشاهد ، فقال عمر ألا تردون عليه قوله ! فقال ابن عباس ، إن هؤلاء الآيات أنزلن عندهم لئلا يسيروا وحجة على الباقيين ،

فمذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ، ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى ، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا واحسنوا فإن الله قد نهي أن يشرب الخمر ، قال عمر صدقت . الحديث »

وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى ، إذ لا يكون إلا من مستند كلجابههم على أن المراد من الأخذ في آية الكلاله الأولى هى الأخذ للآثم ، وأن المراد من الصلاة فى سورة الجمعة هى صلاة الجمعة ، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مراداً منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء ، وإزالة المال المخصوص المدفوع .

وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا فى حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها ، وإنما يكون فى معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى ، فذكر القراءة كذكر الشاهد من كلام العرب ؛ لأنها إن كانت مشهورة ، فلا جرم أنها تكون حجة لنوية ، وإن كانت شاذة فحجتها لا من حيث الرواية ، لأنها لا تكون صحيحة الرواية ، ولكن من حيث إن قارئها ماقرأ بها إلا استفاداً لاستعمال عربى صحيح ، إذ لا يكون القارئ مُتدا به إلا إذا عرفت سلامة عريقته ، كما احتجوا على أن أصل الحمد لله أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون المتكى الحمد لله بالنصب كما فى الكشف ، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيراً من حيث هى طريق فى أداء الفاظ القرآن ، بل من حيث إنها شاهد لقوى فرجت إلى علم اللغة .

وأما أخبار العرب فعلى من جملة أدبهم وإنما خصصتها بالذكر تنبيهاً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فعلى يستمان بها على فهم ما أوجزه القرآن فى سَوْفها لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للوعظة والاعتبار ، لا لأن يتحدّث بها الناس فى الأسواق ، فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني ، فنحو قوله تعالى « ولا تكونوا كالتي تقضت غزلهما من بعد قوة أنكاثا » وقوله « قتل أصحاب الأخدود » يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب .

وأما أصول الفقه فلم يكونوا يمدونه من مادة التفسير ، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر

والنواهي والمعوّم وهي من أصول الفقه ، فتحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير وذلك من جهتين : إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة ، وقد عدّ النزال علم الأصول من جملة العلوم التي تشمل بالقرآن وبأحكامه فلا جرم أن يكون مادة للتفسير ،

الجهة الثانية : أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط الماني الشرعية من آياتها .

وقد عدّ عبد الحكيم والآمسي ، أخذاً من كلام السكاكي ، في آخر فن البيان الذي تقدم آنفاً وما شرحه به شارحاه التفتراني والجرجاني ، علم الكلام في جملة ما يتوقف عليه علم التفسير ، قال عبد الحكيم : « لتوقف علم التفسير على إثبات كونه تعالى مشكلاً ، وذلك يحتاج إلى علم الكلام » .

وقال الآمسي « لتوقف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام » يعنى من آيات التشابه في الصفات مثل « الرحمن على العرش استوى » ، وهذا التوجيه أقرب من توجيه عبد الحكيم ، وهو مأخوذ من كلام السيد الجرجاني في شرح الفتاح ، وكلاماً اشتباه لأن كون القرآن كلام الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام ، ولا أثر له في التفسير ، وأما معرفة ما يجوز وما يستحيل فكذلك ، ولا يحتاج لعلم الكلام إلا في التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض الماني ، وقد أبنت أن ما يحتاج إليه التوسع لا يصير مادة للتفسير .

ولم نعد الفقه من مادة علم التفسير كما فعل السيوطي ، لعدم توقف فهم القرآن ، على مسائل الفقه ، فإن علم الفقه متأخر عن التفسير وفرع عنه ، وإنما يحتاج المفسر إلى مسائل الفقه ، عند قصد التوسع في تفسيره ، للتوسع في طرق الاستنباط وتفصيل الماني تشريماً وآداباً وعلوماً ، ولذلك لا يكاد يحصر ما يحتاجه المتبحر في ذلك من العلوم ، ويوشك أن يكون المفسر المتوسع محتاجاً إلى الإلمام بكل العلوم وهذا المقام هو الذي أشار له البيضاوي بقوله : « لا يليق لتماطيه ، والتصدى للتكلم فيه ، إلا من برع في العلوم الدينية ، كلها أصولها وفروعها وفي الصناعات الربية والفنون الأدبية بأنواعها » .

تنبيه: اعلم أنه لا يمد من استمداد علم التفسير ، الآثار للرؤية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، في تفسير آيات ، ولا ما يروى عن الصحابة في ذلك لأن ذلك من التفسير لا من مدده ، ولا يمد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بمضا آخر منها ، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض ، كتحصيل المعنى وتقييد المطلق وبيان الحمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء ونحو الخطاب ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة .

ذكر ابن هشام ، في معنى اللبيب ، في حرف لا ، عن أبي علي النارسي ، أن القرآن كله كالسورة الواحدة ، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى ، نحو « وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون » وجوابه « ما أنت بنعمة ربك بمجنون » اهـ . وهذا كلام لا يحسن إطلاقه ، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض وقد يستقل بعضها من بعض ، إذ ليس يتبين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودا في جميع نفاظها ، بل ما يقارب غرضها .

واعلم أن استمداد علم التفسير ، من هذه المواد لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم ، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية ، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال فأما استمداده من بعض العلوم الإسلامية ، فذلك استمداد لقصد تفصيل التفسير على وجه أتم من الإجمال ، وهو أصل لما استمد منه باختلاف الاعتبار على ما حققه عبد الحكيم .

المقدمة الثالثة

في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه

إِنْ قُلْتَ أَرَأَيْكَ بِمَا عَدَدْتَ مِنْ علوم التفسير ثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا من أصحابه ، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظاً كافياً وذوقاً يفتح له بهما من معاني القرآن ما يفتح عليه ، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر من هؤلاء ، فيفسر بمكان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير ، وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله قال « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وفي رواية : من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار . والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وكيف يحمل ما روى من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف ؟ فقد روى عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأَبِّ في قوله « وفاكهة وأبا » فقال : « أَيْ أَرْضُ بَيْتِي ، وَأَيْ سِتَاءُ تُظَلِّي إِذَا قُلْتَ في القرآن برأى » وروى من سميد بن المسيب والشعبي إجماعهما عن ذلك .

قلت : أَرَأَيْكَ كَمَا حَسِبْتَ أَثْبَتَ ذَلِكَ وَأَيَّحَهُ ، وهل اتسعت التفاسير وتكثرت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رُزِّقَهُ الَّذِينَ أُوتُوا الدِّينَ من فهم في كتاب الله . وهل يحقق قول ملأنا « إِنْ الْقُرْآنَ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبَهُ » إلا بازدياد المعاني بالتساع التفسير ؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة . وقد قالت عائشة : « ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات ممدودات علمه جبريل إياهن » كما تقدم في المقدمة الثانية .

ثم لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرًا ، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة ، فمن يلهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم . قال التزالي والقرطبي : لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين : أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وهي ما تقدم من عائشة . الثاني أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها .

وسماع جميعها من رسول الله محال ، ولو كان بعضها مسموعاً ترك الآخر ، أى لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إليه من خالفه ، فبين على القطع أن كل مفسر قال في معنى الآية بما ظهر له باستنباطه . روى البخارى في صحيحه عن أبي جحيفة قال : قلت لعل : هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله ؟ قال « لا والذي فلن آخيه وبرأ النسمة لا أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن الخ » وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس فقال « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » واتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن ، وقد ذكر فقهاؤنا في آداب قراءة القرآن أن التفهم مع قلة القراءة أفضل من كثرة القراءة بلا تفهم ، قال النزلي في الإحياء « التدبر في قراءته إعادة النظر في الآية والتفهم أن يستوضح من كل آية ما يليق بها كي تكشفه من الأسرار معان مكنونة لا تكشف إلا للموفين » قال : « ومن موانع التفهم أن يكون قد قرأ تفسيراً واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس وابن مجاهد ، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأى فهذا من الحجب العظيمة » وقال نضر الدين في تفسير قوله تعالى « وعاشروهن بالمعروف » في سورة النساء « وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع التأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها التأخرون في التفسير محدودة ، وذلك لا يقوله إلا مقلدٌ خلف - بضم الخاء - اه » وقال سفيان بن عيينة في قوله تعالى « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » هي تسلية للمظلوم وتهديد للظالم ، فقيل له من قال هذا فغضب وقال : إنما قاله من علمه يريد عنده ، وقال أبو بكر ابن العربي في المواسم إنه أمل على سورة نوح خمسمائة مسألة وعلى قصة موسى ثمانمائة مسألة .

وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك ؟ وهذا الإمام الشافعى يقول ، تطابت دليلا على حجية الإجماع فظفرت به في قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » .

قال شرف الدين الطيبي في شرح البكشاف في سورة الشعراء : « شرط التفسير الصحيح

أن يكون مطابقاً لفظ من حيث الاستعمال، سلباً من التكلف عريان التصف « ، وصاحبه الكشاف يسمى ما كان على خلاف ذلك ريدع التناسير .

وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار للروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأى فرجه إلى أحد خمسة وجوه : أولاً - أن المراد بالرأى هو القول من مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أحوال الرية ومقاصد الشريعة وتصاريحها ، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والنسخ وسبب النزول فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصوره بلا علم ، لأنه لم يكن مضمون الصواب كقول المثل « رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ » وهذا كمن فسر « أَلَمْ » ! إن الله أنزل جبريل على محمد بالقرآن فإنه لا مستند لذلك ، وأما ما روى عن الصديق رضى الله عنه فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يقم له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها ، ألم تر أنه سئل عن « الكلائة » في آية النساء فقال (أقول فيها برأى فلن كل مواباً فمن الله وإن كان خطأ فني ومن الشيطان الخ) وعلى هذا المحلل ما روى عن الشعبي وسعيد أى أنهما تباعدا عما يوقع في ذلك ولو على احتمال بعيد مبالغة في الورع ودفعاً للاحتيال الضعيف ، وإلا فلن الله تعالى ما تمبداً في مثل هذا إلا ببذل الوسع مع ظن الإحاطة .

ثانيها : أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يحظر له من يادى الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرأ على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في الرية فقط ، كمن يفسر قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » الآية على ظاهر معناها يقول إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقطع النظر على الأدلة الشرعية التي تقتضى أن لا يقع إلا ما أراد الله خافلاً عما سبق من قوله تعالى « قل كل من عند الله »^(١) أو بما يبدو من ظاهر الآية دون استعمال العرب كمن يقول في قوله تعالى « وآتينا نوحاً الناقة مبصرة » فيفسر مبصرة بأنها ذات بصر لم تكن مهياء ، فهذا من الرأى المضموم لنفساده .

(١) هذا التمثيل لقول على أحد تفسرين ، والثال يمكن في الفرض . وذكر الضر في تفسير قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » أنه جرى على معنى التلميح للتأديب مع الخالق وقوله « قل كل من عند الله » جرى مجرى بيان الحقيقة .

ثالثها : أن يكون له ميل إلى زعة أو مذهب أو محلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه من المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف ، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حتى يفهمه ما يقدره من التمسك ، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لم له بأرق حق وهذا له معنى يبين مذهبه حل عليه شيطان التمسك محلة وقال كيف يخطر هذا ببالك ، وهو خلاف مستطدك كمن يقتد من الاستواء على الرشد التمكن والاستقرار ، فإن خطر له أن معنى قوله تعالى «القدوس» أنه اللزء من كل صفات المحدثات حجبته تقليده عن أن يتقرر ذلك في نفسه ، ولو قرر لتوصل فهمه فيه إلى كشف معنى ثان أو ثالث ، ولكنه يسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لتناقضته مذهبه . وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للقرن . كذلك تفسير المعتزلة قوله « إلى ربها ناظرة » بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن « إلى » واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج من الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية . وقالت البيانية في قوله تعالى « هذا بيان للناس » إنه بيآن ابن سمان كبير مذهبهم ^(١) . وكانت النصرية أصحاب أبي منصور الكسيف ^(٢) يزعمون أن المراد من قوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مرحوم » أن الكسف إتمامهم نازل من السماء ، وهذا إن صح فهمهم ولم يكن من ملصقات أضدادهم فهو تبديل للقرآن ومروق عن الدين .

رابعها : أن يفسر القرآن برأى مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضيق على التأويل .

خامسها : أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيلة في التدبر والتأويل ونبد التسرع إلى ذلك ، وهذا مقام تفاوت العلماء فيه واشتد التلو في الورع ببعضهم حتى كل لا يذكر تفسير شيء غير هازيه إلى غيره . وكان الأسمي لا يفسر كلمة من العربية إذا كانت وافقة في القرآن ،

(١) وهو يات بن سمان التميمي ، والبيانية من غلاة الشيعة ، يقولون بالملول واليه على والحسن والحسين وعهد بن الحنفية . صلب خالد بن عبد الله القسري بياناً هذا سنة ١١٩ بالكوفة .

(٢) هو أبو منصور السبلي الملقب بالكسيف بكسر الكاف وسكون السين - زعم أنه خليفة الباقر وزعم أنه هرج إلى السماء وتلقى من الله الإذن بأن يبلغ عنه ، وأنه المراد بقوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مرحوم » قتله يوسف بن عمر الثقفي أمير العراق بين سنة ١٢٠ و ١٢٦ هـ

ذكر ذلك في الزهر فأبى أن يتكلم في أن سرى وأسرى بمعنى واحد ، لأن أسرى ذكرت في القرآن . ولأن أن عصفت الريح وأعصفت بمعنى واحد لأنها في القرآن ، وقال : التي سمعته في معنى الخليل أنه أسفى اللودة وأصمها ولا أزيد فيه شيئا لأنه في القرآن - اه .

فهذا ضرب من الورع يمتري بعض الناس لخوف ، وأنه قد يمتري كثيرا من أهل العلم والفضل ، وربما تطرق إلى بعضهم في بعض أنواع الأحوال دون بعض ، فتجد من يمتريه ذلك في العلم ولا يمتريه في العقل ، وقد تجد المكس ، والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظن السند إلى الأدلة والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه . وأدلة فهم الكلام معروفة وقد بيناها .

أما الذين جدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يبدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على مواهنا ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عن يؤثر ، فإن أرادوا به ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن ، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وبنابيع ما يستنبط من علومه ، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير ، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه ، إذ لا مجال لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يروا له ما بلغهم في تفسيرها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن أرادوا بالمأثور ما روى عن النبي وعن الصحابة خاصة وهو ما يظهر من سنن السيوطي في تفسيره الدر المنثور ، لم يتسع ذلك الضيق إلا قليلا ولم ينف من أهل التفسير قليلا ، لأن أكثر الصحابة لا يؤثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل سوى ما يروى عن علي بن أبي طالب على ما فيه من صحيح وضعيف وموضوع ، وقد ثبت عنه أنه قال : ما عندي مما ليس في كتاب الله شيء . إلا فهماً يؤتيه الله . وما يروى عن ابن مسعود وعبد الله بن عمر وأنس وأبي هريرة . وأما ابن عباس فكان أكثر ما يروى عنه قولاً برأيه على تفاوت بين رواته . وإن أرادوا بالمأثور ما كان مرويا قبل تدوين التفاسير الأول مثل ما يروى عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود ، فقد أخذوا يفتحون الباب من شقة ، ويقربون ما يمد من الشقة . إذ لا محيص لهم من الاعتراف بأن التابعين قالوا أقوالا في معاني القرآن

لم يسندوها ولا ادعوا أنها عنذوة الأسايد ، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافاً ببنى إبناء واسما بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أنفاهم كما يعلم من له علم بأقوالهم ، وهي ثابتة في تفسير الطبرى ونظرائه ، وقد ألزم الطبرى في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروي من الصحابة والتابعين ، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام الرب ، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدده من الاقتصار على التفسير بالآثور وذلك طريق ليس بنهج ، وقد سبقه إليه بقى ابنُ مَحَلَّد ولم تقف على تفسيره ، وشاكل الطبرى فيه مآصروه ، مثل ابن حاتم وابن مردويه والحاكم ، فله در الذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي حنيفة من الأولين ، والزجاج والرَّمَّان عن يدهم ، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية .

وإذا قد قمينا مشاركات التفسير بالرأى المنموم وبيننا لكم الأشياء والأمثال ، بما لا يبق معه للاشتباه من مجال ، فلا تجاوز هذا المقام ما لم تنبهكم إلى حال طائفة ألزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها ، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سَمَّوه الباطن ، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنائيات ورموز عن أغراض ، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عُرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبهم بالوصف الذى عرفهم به ، وهم يُرَوِّفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق ، ويمتقدون عصمته وإمامته بعد أبيهم بالوصاية ، ويرون أن لابد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذى يقيم الدين ، وبين مراد الله . ولما توقعوا أن يحاجهم العلماء بأدلة القرآن والسنة رأوا أن لا يحصى لهم من تأويل تلك الحجة التى تقوم في وجه بدعتهم ، وأنهم إن خصوها بالتأويل وصرف اللفظ إلى الباطن أتهمهم الناس بالتمعيب والتحكيم فأروا سرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه على أن القرآن رموز لمان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين ، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء ، فذهبهم مبنى على قواعد الحكمة الإشرافية ومذهب التناسخ والحلولية فهو خليط من ذلك ، ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت . وعندهم أن الله يحمل في كل رسول وإمام وفي الأماكن المقدسة ، وأنه يشبه الخلق - تعالى وتقدس - وكل علوى يحمل فيه الإله . وتكلفوا تفسير القرآن بما يساهد

الأصول التي أسسوها . ولهم في التفسير تكلمات ثقيلة منها قولهم ان قوله تعالى « وعلى الأعراف رجال » أن جيلا يقال له الأعراف هو مقر أهل المعارف الذين يعرفون كلا بسياهم . وأن قوله تعالى « وإن منكم إلا واردها » أى لا يصل أحد إلى الله إلا بمد جوارحه على الأزاء الفاسدة إما في أيام صباه ، أو بعد ذلك ، ثم ينجي الله من يشاء . وإن قوله تعالى « أذهبوا إلى فرعون إنه طغى » أراد بفرعون القلب . وقد تصدى للرد عليهم الغزالي في كتابه الملقب بـ « المستظهرى » . وقال إذا قلنا بالباطن فالباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر فيمكن تنزيل الآية على وجوه شتى اه يبنى والذي يتخذونه حجة لهم يمكن أن قلبه عليهم وندعى أنه باطن القرآن لأن المعنى الظاهر هو الذى لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغة الموضوع من قبل . وأما الباطن فلا يقوم فهم أحد فيه حجة على غيره اللهم إلا إذا زعموا أنه لا يُتلقى إلا من الإمام المعصوم ولا إحداهم إلا قائلين ذلك . ويؤيد هذا ما وقع في بعض قراطيسهم قالوا « إنا يُنتقل إلى البذل مع عدم الأصل ، والنظر بدل من الخبر فإن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذى يبين قوله فلا ينتقل إلى النظر اه ويين ابن العربى في كتاب المواعظ شيئا من فضاخ مذهبهم بما لا حاجة إلى التطويل به هنا . فإن قلت فما روى : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلما . وعن ابن عباس أنه قال إن للقرآن ظهرا وبطنا . قلت لم يصح ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، بله الروى من ابن عباس فن هو المتصدي روايته عنه؟ على أنهم ذكروا من بقية كلام ابن عباس أنه قال « فظهره التلاوة وبطانه التأويل » فقد أوضح مراده إن صح عنه بأن الظاهر هو اللفظ والباطن هو المعنى . ومن تفسير الباطنية تفسير القاشانى وكثير من أقوالهم مبثوث في رسائل إخوان الصفاء .

أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من ممان لا تجبرى على الفاظ القرآن ظاهرا ولكن بتأويل ونحوه فينبغى أن تملوا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن ، بل ينعون أن الآية تصلح للتمثل بها في الفرض التكلم فيه ، وحسبك في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها ماسا ، فبذلك تفرق قولهم قول الباطنية . ولعلماء الحق فيها رأيان : فالغزالي يراها مقبرة ، قال في كتاب من الإحياء : إذا قلنا في قوله صلى

الله عليه وسلم « لا تدخل اللائكة بيتا فيه كلب ولا صورة » فهذا ظاهره أو إشارته أن القلب بيت وهو مهبط اللائكة ومستقر آثامهم ، والصفات الرديئة كالنمب والشهوة والحسد والحقد والعجب كلاب نائمة في القلب فلا تدخله اللائكة وهو مشحون بالكلاب ، ونور الله لا يقذفه في القلب إلا بواسطة اللائكة ، قلب كهذا لا يقذف فيه النور . وقال ولست أقول إن للراد من الحديث بلفظ البيت القلب . وبالكلب الصفة المذمومة ولكن أقول هو تنبيه عليه ، وفرق بين تغيير الظاهر وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر . فهذه الحقيقة فارق زعة الباطنية . ومثل هذا قريب من تفسير لفظ هام في آية بنحاس من جزئياته كما وقع في كتاب المنازى من صحيح البخارى عن عمرو بن عطاء في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا » قال هم كفار قريش ، وعمد نعمة الله « وأحلوا قومهم دار البوار » قال يوم بدر . وابن العربي في كتاب العوام يرى إبطال هذه الإشارات كلها حتى أنه بعد أن ذكر محلة الباطنية وذكر رسائل إخوان الصفاء أطلق القول في إبطال أن يكون للقرآن باطن غير ظاهره ، وحتى أنه بعد ما نوه بالثناء على الغزالي في تصديه للرد على الباطنية والفلاسفة قال : « وقد كلن أبو حامد بدرا في ظلمة الليالى ، وعقدا في لجة المالى ، حتى أوغل في التصوف ، وأكثر منهم التصرف ، فخرج من الحقيقة ، وحاد في أكثر أمثاله من الطريقة ا ه » .

وعندى أن هذه الإشارات لا تمدو واحدا من ثلاثة أنحاء : الأول ما كان يجرى فيه معنى الآية بحرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى كما يقولون مثلا « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » أنه إشارة للقلب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف تقسجد له القلوب ببناء النفوس . ومنها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف الدنية ، وسعى في خرابها بتكديدها بالتعصبات وغلبة الهوى ، فهذا يشبه ضرب التل لحال من لا يزكى نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله ، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ التل ، ومن هذا قولهم في حديث « لا تدخل اللائكة بيتا فيه كلب » كما تقدم عن النزالي . الثانى : ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من سورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده . والثالث يجوز في خطره

وهذا كمن قال في قوله تعالى « من ذا الذي يشفع » من ذلّ ذى إشارة للنفس يصير من القرين الشفعاء ، فهذا يأخذ صدق موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شئله به قلبه . ورأيت الشيخ محي الدين يسمى هذا النوع سمما ولقد أبدع . الثالث : غير ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظي أن يتفصوا من كل شيء . ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فإذ ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتهموا بمواعظه فإذا أخذوا من قوله تعالى « فمضى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً ويلاً » اقتبسوا أن القلب الذي لم يمثل رسول المعارف المتألياً تكون عاقبته وبالا . ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أن بعضهم مرّ رجل يقول لآخر : هذا السود لا ثمرة فيه فلم يمدّ صالحاً إلا للنار ، فجعل يبكي ويقول : إذن فالقلب غير الثمر لا يصلح إلا للنار .

فنية الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية لأنها إنما تشير لمن استمدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ولا يتفحص بها غير أولئك ، فلما كانت آيات القرآن قد أثارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية . فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابه كقديتين . وكل إشارة خرجت عن حد هذه الثلاثة الأحوال إلى ما بعدها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويدارويدا إلى أن تبلغ من مقالاتهم وقد برصناكم بالحد الفارق بينهما ، فإذا رأيتم اختلاطه فحققوا مناطه ، وفي أيديكم فيصل الحق فدونكم اختراطه .

وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة ، وغوى الخطاب ، وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابى ، ودلالة التضمن والالتزام كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالاً لمشروعية أشياء ، كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى « فأبشرا أحدكم بورقكم هذه » ومشروعية البضمان من قوله « وأنا به زعيم » . ومشروعية القياس من قوله « لتحصنكم بين الناس بما أراك الله » ولا بما هو بالمعنى المجازى نحو « أبجبال أوتى منى - فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المثل نحو « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن جميع هذا عما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية وأحدثت في إدراكه أنهم أهل العريية فكان من اللذولوات التبية .

قال في الكشف : وكَم من آية أزلت في شأن الكافرين وفيها أوفر نصيب للمؤمنين تدبراً لها واعتباراً بموردها . يعنى أنها في شأن الكافرين من دلالة البارة وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة .

هذا وإن واجب التصح في الدين والتقنية إلى ما ينفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم قضى على أن أنبه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من قول صحيح من أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلالة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية .

فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن ففهم من يتصدى لبيان معنى الآيات على طريقة كتب التفسير ومنهم من يضع الآية ثم يركض في أساليب المقالات تاركاً معنى الآية جانباً ، جانباً من معاني الدعوة والموعظة ما كان جانباً ، وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل الملقى الجليل فيجب على العاقل أن يعرف قدره ، وأن لا يعمد طوره ، وأن يرد الأشياء إلى أربابها ، كي لا يختلط الخاطر بالزباد ، ولا يكون في حاله سواد ، وإن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة ، وإغشاش لأهل هذه الغلطة ، فن يركب متن عمياء ، ويخبط خبط عشواء ، فحق على أساطين العلم تقويم أهواجهم ، وتمييز حلولهم من أجاجه ، تحذيراً للمطالع ، وتنزيلاً في البرج والطالع .

المقدمة الرابعة

فيما يحق أن يكون غرض الفسر

كأنى يك وقد مر على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررته من استمداد علم التفسير ، ومن صحة تفسير القرآن بنبر المأثور ، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطنا يناق مضبوط القرآن ، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات ، تطلعون بمد إلى الإفصاح من غاية الفسر من التفسير ، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم ، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه ، بالنهاية التي يرى إليها المفسر فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ، ومقدار ما تجاوزه ، ثم ينمطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج من الأغراض المرادة منه ، وبين من يفصل معانيه تفصيلا ، ثم ينمطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير من العلوم .

إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى « وأزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية ، والجماعية ، والعمرائية . فالصلاح الفردى يعتمد تهذيب النفس وتركيتها ، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير ، ثم صلاح السريرة الخاصة ، وهى العبادات الظاهرة كالصلاة ، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر . وأما الصلاح الجماعى فيحصل أولاً من الصلاح الفردى إذ الأفراد أجزاء المجتمع ، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه . ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يمسهم من مزاحة الشهوات وموائمة القوى النفسانية . وهذا هو علم الماملات ، ويبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية .

وأما الصلاح الممرائى فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامى ، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع ، ورعى المصالح الكلية الإسلامية ، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها ، ويسمى هذا بعلم الممران وعلم الاجتماع .

فمراد الله من كتابه هو بيان تعاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خلط بينها خطابنا وتميذاً بغيره مراده والاطلاع عليه فقال : « كتاب أترنائه إليك مبارك ليدبروا آياته ، ولتذكر أولوا الألباب » سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشافعي والسكاكي ومما نحن للمترلة ، أم قال قائل بقول بقية المترلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن (وهو خلاف لا طائل تحته) إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي ، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تفنن الاطلاع على تمامه .

وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهر الوحي ، ومستودع المراده ، وأن يكون العرب هم المتلقين أولاً لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة عليها : منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً ، وأكثرها تحملاً للغماني مع إيجاز لفظه ، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناسرة له أمة قد سلت من أفن الرأي عند المجادلة ، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرقاية ، ولا عن تلقى الكمال الحقيقي إذ يسبب لها خلطه بما يجبر إلى انتمحله فيجب أن نلتموا قطعاً أن ليس المراد من خطاب العرب بالقرآن أن يكون التشريع قاصراً عليهم أو مراعيًا لخاصة أحوالهم ، بل إن هموم الشريعة ودواها وكون القرآن معجزة دأمة مستمرة على تماقب السنين يتأق ذلك ، نعم إن مقاصده تصفية نفوس العرب الذين اختارهم كقلنا لتلق شريعته وبها ونشرها ، فهم المخاطبون ابتداء قبل بقية أمة الدعوة فكانت أحوالهم مرتبة لا محالة ، وكان كثير من القرآن مقصوداً به خطابهم خاصة ، وإصلاح أحوالهم قال تعالى « ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » وقال « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لنافلين ، أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم » لكن ليس ذلك بوجه الاختصار على أحوالهم كما سيأتى .

أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبليغها فلفلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور :

الأول : إصلاح الاعتقاد وتعليم المقد الصحيح . وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق ، لأنه يزيل من النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل ، ويظهر القلب من الأوهام الناشئة من الإثراك والذهرية وما بينهما ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « فَاُغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَأْتِ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ » فأسند لألهم زيادة تبتيبهم ، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة .

الثاني : تهذيب الأخلاق قال تعالى « وَإِنَّكَ لَمَلِكٌ خُلِقْتَ عَظِيمٌ » وفُسرَت عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا لَمَّا سَأَلَتْ عَنْ خُلُقِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ . وفي الحديث الذي رواه مالك في الموطأ بلافا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « بَشَتْ لَأَنَّهُمْ مَكَارِمَ حَسَنِ الْأَخْلَاقِ » وهذا القصد قد فهمه عامة العرب بَلَّةَ خُصَّةِ الصَّحَابَةِ ، وقال أبو خِرَاشِ الْمَدَنِيُّ مشيراً إلى ما دخل على العرب من أحكام الإسلام بأحسن تعبير :

فليس كمهد الدار يا أمَّ مالك ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل
وعاد الفتى كالسهل ليس بقائل سوى العدل شيئاً فاستراح العوازل

أراد بإحاطة السلاسل بالرقاب أحكام الإسلام . والشاهد في قوله وعاد الفتى كالسهل .

الثالث : التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة . قال تعالى « إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ - وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ » ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمماً كلياً في النال ، وجزئياً في المهم ، فقوله نبياناً لكل شيء ، وقوله : اليوم أكملت لكم دينكم للراد بهما إكمال السكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس . قال الشاطبي لأنه على اختصاره جامع والشرية تمت بتمامه ولا يكون جامعاً لتسام الدين إلا والمجموع فيه أمور كلية .

الرابع : سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن التقصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكون الجامعة بقوله « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فأثرف بين قلوبكم فأصبحت بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » وقوله « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء »

وقوله « ولا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ » وقوله « وأمرهم شورى بينهم » .
الخامس : القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم قال « نحن نَقُصُّ عليك أَحْسَنَ الْقَصَصِ بما أَوْحينا إليك هذا القرآن ، وإن كنتَ من قبله لمن النافلين » « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وللتحذير من مساوئهم قال « وَتَبَيَّنَ لَكُم كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ » وفي خلاصها تعليم ، وكنا أشرنا إليها في المقدمة الثانية .

السادس : التعليم بما يناسب حالة عصر الخطابين ، وما يؤهلهم إلى تلقى الشريعة ونشرها وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار وكان ذلك مبلغ علم مخالطى الرب من أهل الكتاب . وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان المقول وحجة الاستدلال في آفانين مجادلاته للصالحين وفي دعوته إلى النظر . ثم نوه بشأن الحكمة فقال « يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » وهذا أوسع باب انبجست منه ميون المعارف ، واقتضت به ميون الأميين إلى العلم . وقد لحق به التنبيه المتكرر على فائدة العلم ، وذلك شيء لم يطرُق أسماع الرب من قبل ، إنا قصارى علومهم أمور تجريبية ، وكان حكماؤهم أفرادا اختصوا بفرط ذكاء نُصِّمَ إليهم تجربة وهم الرُفَّاء فجاء القرآن بقوله « وما يعقلها إلا المَالُؤُن » - « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقال « نَّ وَالْقَلَمِ » فنه إلى مزبة الكتابة .

السابع : المواظف والإنذار والتحذير والتبشير ، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد ، وكذلك الحاجة والمجادلة للماندين ، وهذا باب الترغيب والترهيب .

الثامن : الإيجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يشوق على دلالة المعجزة بعد التحدى ، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدى لأجله بمناء والتحدى وقع فيه « قل فأتوا بسورة مثله » ولمرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه . هذا ما بلغ إليه استقرارى وللنزالي في إحياء علوم الدين بعض من ذلك .
فترض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأنهم بيان يحتمله المبنى ولا ياباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن ، أو ما يتوقف عليه فهمه أكل فهم ، أو يخدم المقصد تفصيلا وتقريرا كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى ، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء ، أو لتوقع مكابرة من مماند أو جاهل ، فلا جرم كان رائد

المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله ، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ ، وللتنزيل اصطلاح وعادات ، وتعرض صاحب الكشف إلى شيء من عادات القرآن في متناثر كلامه في تفسيره .

فطرأني المفسرين للقرآن ثلاث ، إما الاختصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل . وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو اللقاع ولا يحافها الاستعمال ولا مقصد القرآن ، وتلك هي مستبهمات التركيب وهي من خصائص اللغة العربية البحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيد يدل على إنكار الخطاب أو تردده ، وكفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة ، وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى ، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها ، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه ، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية .

ففي الطريقة الثانية قد فرغ العلماء وفصلوا في الأحكام ، وخصوها بالتأليف الواسعة ، وكذلك تفاريع الأخلاق والآداب التي أكثر منها حجة الإسلام النزالي في كتاب الإحياء فلا يلام المفسر إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية ، وله مزيد تعلق بالأمور الإسلامية كما نفرض أن يفسر قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » بما ذكره المتكلمون في إثبات الكلام النفسي والحجج لتلك ، والقول في ألفاظ القرآن وما قاله أهل المذاهب في ذلك . وكذا أن يفسر ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر بكثير من آداب العلم والتعلم كما فعل النزالي . وقد قال ابن العربي إنه أملى عليها ثمانمائة مسألة . وكذلك تقرير مسائل من علم التشريع لزيادة بيان قوله تعالى في خلق الإنسان « من نطفة ثم من علقه » الآيات . فإنه راجع إلى المقصد وهو مزيد تقرير عظمة القدرة الإلهية .

وفي الطريقة الثالثة تجلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية : إما على أن بعضها يوصى إليه معنى الآية ولو بتلويح ما كما يفسر أحد قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومتانها مُدْخِلًا ذلك تحت قوله « خيراً كثيراً » .

فالحكمة وإن كانت علما اصطلاحيا وليس هو تمام المعنى للآية إلا أن معنى الآية الأصل لا ينفك وتقايرع الحكمة تبين عليه . وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » تماميل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة وتعمل بذلك مشروعية الزكاة والمواثيق والمعاملات المركبة من رأس مال وعمل على أن ذلك توى إليه الآية لعناء .

وأن بعض مسائل العلوم قد تكون أشد تماقيا بتفسير أى القرآن كما ترض مسألة كلامية لتقرر دليل قرآنى مثل برهان التمانع لتقرير معنى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وكترير مسألة التشابه لتحقيق معنى نحو قوله تعالى « والسما بينناها بأيدٍ » فهذا كونه من غايات التفسير واضح، وكذا قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج » فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة فلو زاد المفسر فصل تلك الحالة وبين أسرارها وعظما بما هو مبين في علم الحياة كان قد زاد المقصد خدمة . وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآنى وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع . وإما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى « ويوم نُسيرُ الجبال » أن فناء العالم يكون بالزلزل ومن قوله « إذا الشمس كورت » الآية أن نظام الجاذبية يختل عند فناء العالم .

وشرط كون ذلك مقبولا أن يسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يُجَلَّبَ إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالترض المقصود له لئلا يكون كقولهم السى بالسى يذكر (١) .

وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة على الإجمال آراء : فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية والآها وبين المانى القرآنية ، ورون القرآن مشيرا إلى كثير منها . قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال « أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل أفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، والسبب في ورود الشرع بظواهرها وباطن هو اختلاف نظر الناس . وتبين قرائحهم في التصديق »

(١) السى بسين: مهمة مكسورة ونجبة مشددة النظير والتيل

« وَنَحْنُ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْعِلْمَ الشَّرْعِيَّ وَالْفَلَسَفِيَّ اتَّصَلَا . وَإِلَى مِثْلِ ذَلِكَ ذَهَبَ قَلْبُ الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ فِي شَرْحِ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ ، وَهَذَا النَّزَالِيُّ وَالْإِمَامُ الرَّازِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ الْعَرَبِيِّ وَأَمْتَا لَهُمْ سَمِعَهُمْ يَقْتَضِي التَّبَسُّطَ وَتَوْفِيقَ السَّائِلِ الْعَلِيَّةِ ، فَقَدْ مَلَأُوا كُتُبَهُمْ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى الْعَاقِبَةِ الْقَرَأَنِيَّةِ بِقَوَاعِدِ الْعِلْمِ الْحِكْمِيِّ وَغَيْرِهَا وَكَذَلِكَ النِّقَاطُ فِي كُتُبِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ ، وَقَدْ عَلِمْتُ مَا قَالَهُ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِيهِ أَفْلَاهُ عَلَى سُورَةِ نُوحٍ وَقِصَّةِ الْخَضِرِ » وَكَذَلِكَ ابْنُ جَنِّي وَالزَّجَّاجُ وَأَبُو حَيَّانٍ قَدْ أَشْبَعُوا تَفْسِيرَهُمْ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنْ عَلَامِ الْغُيُوبِ تَمَالَى وَتَقَدَّسَ لَا تَبْنِي مَعَانِيَهُ عَلَى فِهْمِ طَائِفَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَكِنَّ مَعَانِيَهُ تَطَابُقُ الْحَقَائِقِ ، وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْحَقِيقَةِ فِي عِلْمٍ مِنَ الْعِلْمِ وَكَانَتِ الْآيَةُ لَهَا اِعْتِلَاقٌ بِذَلِكَ فَالْحَقِيقَةُ الْعَلِيَّةُ مُرَادَةٌ بِمِقْدَارِ مَا بَلَّغَتْ إِلَيْهِ أَفْهَامُ الْبَشَرِ وَبِمِقْدَارِ مَا سَتَبَلَّغَ إِلَيْهِ . وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ وَيَبْنِي عَلَى تَوْفَرِ الْفِهْمِ ، وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَخْرُجَ عَمَّا يَصِلُحُ لَهُ اللفظُ عَرَبِيَّةً ، وَلَا يَبْعِدُ مِنَ الظَّاهِرِ إِلَّا بِدَلِيلٍ ، وَلَا يَكُونُ تَكْلُفًا بَيْنَنَا وَلَا خُرُوجًا عَنْ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ حَتَّى لَا يَكُونَ فِي ذَلِكَ كُتْمَاسِيرُ الْبَاطِنِيَّةِ . وَأَمَّا أَبُو إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيُّ فَقَالَ فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ الرَّابِعَةِ : « لَا يَصِحُّ فِي مَسْلَكِ الْفِهْمِ وَالْإِفْهَامِ إِلَّا مَا يَكُونُ عَامًّا لِجَمِيعِ الْعَرَبِ . فَلَا يُتَكَلَّفُ فِيهِ فَوْقَ مَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِ » وَقَالَ فِي الْمَسْأَلَةِ الرَّابِعَةِ مِنَ النَّوعِ الثَّانِي : « مَا تَقَرَّرَ مِنْ أُمِّيَّةِ الشَّرِيعَةِ وَأَنَّهَا جَارِيَةٌ عَلَى مَذَاهِبِ أَهْلِهَا وَهِيَ لِلْعَرَبِ تَبْنِي عَلَى قَوَاعِدِهَا : أَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ تَجَاوَزُوا فِي الدَّعْوَى عَلَى الْقُرْآنِ الْحَدِّ فَأَضَافُوا إِلَيْهِ كُلَّ عِلْمٍ يَذْكُرُ الْمُتَقَدِّمِينَ أَوْ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ عِلْمِ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالتَّمَالِيمِ وَالْمُنْطِقِ وَعِلْمِ الْحُرُوفِ وَأَشْبَاهِهَا وَهَذَا إِذَا عَرَضْنَا عَلَى مَا تَقَدَّمَ لَمْ يَصِحَّ فَإِنَّ السَّلَفَ الصَّالِحَ كَانُوا أَعْلَمَ بِالْقُرْآنِ وَبِعِلْمِهِ وَمَا أَوْدَعَ فِيهِ ، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ تَكَلَّمَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا سِوَى مَا ثَبَتَ فِيهِ مِنْ أَحْكَامِ التَّكْلِيفِ وَأَحْكَامِ الْآخِرَةِ . نَحْنُ قَضَيْنَا عُلُومًا مِنْ جِنْسِ عِلْمِ الْعَرَبِ وَمَا هُوَ عَلَى مَعْبُودِهَا بِمَا يَتَجَبَّبُ مِنْهُ أَوَّلُ الْأَبَابِ وَلَا تَبْلُغُهُ إِدْرَكَاتُ الْقَوْلِ الرَّاجِعَةِ إِلَى » وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مَا أُسِّسَهُ مِنْ كَوْنِ الْقُرْآنِ لِمَا كَانَ خُطَابًا لِلْأُمِّيِّينَ وَهِيَ الْعَرَبُ فَإِنَّمَا يَتِمُّدُ فِي مَسْلَكِ فَهْمِهِ وَإِفْهَامِهِ عَلَى مَقْدَرَتِهِمْ وَطَاقَتِهِمْ ، وَأَنَّ الشَّرِيعَةَ أُمِّيَّةٌ . وَهِيَ أَسَاسُ وَادِ لُجُوءِ سِتَّةٍ : الْأَوَّلُ أَنَّ مَا بَنَاهُ عَلَيْهِ يَقْتَضِي أَنَّ التَّرَانَ لَمْ يَقْصِدْ مِنْهُ اِنْتِقَالَ الْعَرَبِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَهَذَا بَاطِلٌ لِمَا قَدَّمْنَاهُ ، قَالَ تَمَالَى « تَلَكَّ مِنْ أَنْبَاءِ النَّبِيِّ نَوْحِيًّا إِلَيْكَ مَا كُنْتُ تَعْلَمُهُ أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا » . الثَّانِي أَنَّ مَقَاصِدَ الْقُرْآنِ

راجمة إلى عموم السعوة وهو معجزة بانية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في مصور انتشار العلوم في الأمة. الثالث أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يمتون معانيه ولو كان كما قال الشاطبي لا تقضت عجائبه بأحصار أنواع معانيه. الرابع أن من تمام إيجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تق به الأسفار الكثيرة. الخامس أن مقدار أفهام الخطاطين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يهبأ لفهمه أقوام، وتوجب عنه أقوام، ورب حائل فقه إلى من هو أفقه منه. السادس أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعاً إلى مقاصده فتحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد يبنوا وفصلوا وفروها في علوم عُنُوا بها، ولا يمننا ذلك أن تنق على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سمة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لا يوضح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضاً. لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه، وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متماطلي التفسير أوسع فريحة في العلوم.

وذهب ابن الربيع في المواسم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غيرها من العلوم وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية وهو مفرط في ذلك مستخف بالحكماء.

وأنا أقول: إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

• الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والريية والبلاغة.

الثانية: علوم تزيد الفسر علماً بالحكمة والحياة وخواص المخلوقات.

الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطانها كالزجر والبيافة والميتولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي.

المقدمة الخامسة

في أسباب النزول

أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يُروى أن آيات من القرآن نزلت لأجل البيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يروم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب - وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا - بيد أننا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها ونجد لبعض الآي أسباباً ثبتت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأى الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دائراً بين القصد والإسراف، وكان في غرض النظر عنه وإرسال جبهه على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن. فذلك الذي دعاني إلى خوض هذا النرض في مقدمات التفسير لظهور شدة الحاجة إلى تمحيصه في أثناء التفسير، وللإستثناء عن إعادة الكلام عليه عند عروض تلك المسائل، غير مُدْخَر ما أراه في ذلك رأياً يجمع شتاتها. وأنا هاذر المتقدمين الذين ألقوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تحتلكه حجة التوسع فيه فلا ينفك يستريد من ملقطاته لِيُدْرِكَ قَبْسه، وَيُمِدَّ نَفْسَه، فيرضى بما يجد رضى الصب بالوعد، ويقول زِدْني من حديثك يا سعد. غير هيّاب لماذل، ولا متطلب مَعْدِرَة عاذر، وكذلك شأن الولع إذا أمّلك القلب ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضميفة فاتبوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضماً، حتى أوهوا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبش هذا الوهم فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام. نعم إن العلماء توجسوا منها فقالوا إن سبب النزول لا يخصّص، إلا طائفة شاذة أدعت للتخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متملقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا « البيرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ولكن أسبابا كثيرة رام روايتها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلباء إلى محل، فذلك هي التي قد تنف عُرْضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه على ضلالتها أو تأويلها.

وقد قال الواحدى فى أول كتابه فى أسباب النزول : « أما اليوم فكل أحد يمتنع للآية سبياً ، ويختلق إنكاً وكذباً ، ملقياً زمامه إلى الجهالة ، غير مفكر فى الوعيد » وقال « لا يحمل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسامع من شاعدا التزويل » اهـ .

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر يبنى من طه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفى وموجز ، ومنها ما يكون وحده تفسيراً . ومنها ما يدل المفسر على طلب الأطة التى بها تأويل الآية أو نحو ذلك . ففى صحيح البخارى أن مروان ابن الحكم أرسل إلى ابن عباس يقول « لئن كان كل امرئ قرح بما ألقى ، وأحب أن يحمى بما لم يفعل نمذياً لنمذبن أجمون » يشير إلى قوله تعالى « لا يَحْصِيَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحْيُونَ أَنْ يَضَعُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْصِيَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » فأجاب ابن عباس قائلاً : إنما دعا النبى * اليهود فسلّمهم على شئ فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأرؤه أنهم قد استخمدوا إليه بما أخبروه منه فبأسلّمهم وفرحوا بما أتوا من كتبهم ، ثم قرأ ابن عباس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبهوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشتركون .. لا يحسن الذين يفرحون . الآيات » . وفى الموطأ من هشام بن عروة بن الزبير من أبيه أنه قال قلت لمائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن : أرأيت قول الله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما » فما على الرجل شئ . ألا يطوف بهما ، قالت مائشة : كلا ، لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما نزلت هذه الآية فى الأنصار كانوا يهلون لمناة ، وكانوا يخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأذن الله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما » اهـ . ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصور مقام الكلام كما سننبهك إليه فى أثناء المقدمة الشائرة .

وقد تصفحت أسباب النزول التى سحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام :

الأول : هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بد من البحث عنه للمفسر ، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى « قد سمع الله قول الذى تجادلون

في زوجها ، ونحو « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظُرنا » ومثل بعض الآيات التي فيها « ومن الناس » .

والثاني : هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام وصور تلك الحوادث لا تبيّن مجالا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعمير أو تقييد ، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وَجِدَتْ مساوية لمعاني الآيات النازلة عند حدوثها ، مثل حديث هُوَيْرِ المَجْلَانِي الذي نزلت عنه آية اللعان ، ومثل حديث كعب بن عُجْرَةَ الذي نزلت عنه آية « ومن كان مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام » الآية فقد قال كعب بن عُجْرَةَ : هي لي خاصة ولكم عامة ، ومثل قول أم سلمة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم : ينزو الرجال ولا تنزو فنزل قوله تعالى « ولا تتنموا ما فضل الله به بمضكم على بعض » الآية . وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها ، ولا يُجْنَى توم تخصيص الحكم بترك الحادثة ، إذ قد اتفق العلماء - أو كادوا - على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخص ، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خلاصا .

والثالث : هو حوادث تكثر أمثالها تخصن بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها ، فكثيرا ما نجد المفسرين وغيرهم يقولون نزلت في كذا وكذا ، وهم يريدون أن نزول الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل . ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا » أن عبد الله بن مسعود قال : « قال رسول الله من حلف على يمين صبرٍ يَتَطَّعُ بها مال امرئ مسلم نقي الله وهو عليه غضبان » فأُتِلَ الله تصديق ذلك « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا » الآية فدخل الأشعث بن قيس فقال ما حدثكم أبو عبد الرحمن ؟ فقالوا كذا وكذا ، قال في أُتِلَ ، لي بئر في أرض بنِ عَمْرِو بْنِ الْحُج ، فابن مسعود جعل الآية عامة لأنه جعلها تصديقا لحديث عام ؟ والأشعث بن قيس ظنها خاصة به إذ قال « في أُتِلَ » بصيغة الحضر . ومثل الآيات النازلة في المنافقين في سورة براءة المفتحة بقوله تعالى « ومنهم - ومنهم » ، ولذلك قال ابن عباس : كنا نسمي سورة التوبة سورة المنافحة . ومثل قوله تعالى « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا للمشركين أن يُؤتَلَ عليكم من خيرٍ من ربكم » فلا حاجة لبيان أنها نزلت لما أظهر بعض اليهود

مودعة للمؤمنين . وهذا القسم قد أذكره أهل القصص وبعضُ المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوم القاصرين قَصَرَ الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات .

والرابع : هو حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب مما نَبَّهنا سابقاً أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية وبذلك لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الاتقان فأرجعوا إليه فيه أمثلة كثيرة . وفي صحيح البخارى في سورة النساء أن ابن عباس قرأ قوله تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً » . بألف بعد لام السلام وقال كان رجل في غنيمة له (تصغير غنم) فلحقه المسلمون فقال السلام عليكم فقتلوه (أى ظنوه مشركاً يريد أن يتنى منهم بالسلام) وأخذوا غنيمة فأنزل الله في ذلك « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام » الآية . فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت لأن ابن عباس رواها لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها فإن قبلها « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبكتوا » وبعدها « فيئد الله منكم » كثيرة كذلك كنتم من قبل . وفي تفسير تلك السورة من صحيح البخارى بعد أن ذكر نزاع الزبير والأنصارى في ماء شراج الحرة قال الزبير : فأحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الآية » قال السيوطى في الإتيان عن الزركشى قد عُرِف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لأن هذا كان السبب في نزولها . وفيه من ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند أو يجري مجرى التفسير؟ فالبخارى يدخله في المسند، وأكثر أهل المسند لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فإلهم كلهم يدخلونه في المسند . والخامس قسم بين مجلات . ويدفع متشابهات مثل قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فإذا علم أحد أن من للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفراً، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن من موسولة وهم أن الذين

تركوا الحكم بالإجماع لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد . وكذلك حديث عبد الله بن مسعود قال لما نزل قوله تعالى « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ » شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أين لم يلبس إيمانه بظلم (ظنوا أن الظلم هو المصية) . فقال رسول الله : إنه ليس بذلك ؟ أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ لِقَائِهِ « إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » . ومن هذا القسم ما لا يبين مجالا ولا يؤول متشابهها ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى (في سورة النساء) : « وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » الآية ، فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح ، عن عائشة أن عروة ابن الزبير سألها عنها فقالت : « هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تَشْرُكُ في ماله فيريد أن يتزوجها بنير أن يُقْسَطَ في صداقها فنُهِوا أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَقْسُطُوا لَهُنَّ فِي الصَّدَاقِ . فَأَمَرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ » .

هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة والتشريع لها ، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة ، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الجزر أو الثناء أو غيرها ، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه ، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية ، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلا عليها ، ولئيسكن تواتر الدين ، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط ، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضفاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى ، ولذلك قال تعالى « وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » ، فكما لا يجوز حمل كلاته على خصوصيات جزئية لأن ذلك يُبطل مراد الله ، كذلك لا يجوز تمهيم ما قصد منه المخصوصون ولا إطلاق ما قصد منه التقييد ؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله ، وقد اغتر بعض الفرق بذلك ، قال ابن سيرين في الخوارج : إنهم عَمِدُوا إِلَى آيَاتِ الْوَعِيدِ النَّازِلَةِ فِي الْمُشْرِكِينَ فَوَضَعُوهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَجَاءُوا بِبِدْعَةِ الْقَوْلِ بِالْكَفْرِ بِالذَّنْبِ ، وَقَدْ قَالَ الْحُرُورِيُّ لِمَنْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ التَّحْكِيمِ « إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ » فقال هل « كَلِمَةٌ حَقٌّ أَرِيدُهَا بَاطِلٌ » وفسرها في خطبة له في نهج البلاغة .

ونعمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إجماع من ناحية الارتجال ، وهي إحدى طريقتين لبناء الرب في أقوالهم ، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين .

المقدمة السادسة

في القراءات

لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كليات الأداء ، لكانت بمنزلة من التكلم في ذلك لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خص بالتدوين والتأليف وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد ، ولكني رأيتني بمحل الاضطرار إلى أن أتي عليكم جملا في هذا النرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير ، ومراتب القراءات قوة وضفا ؟ كي لا تنجبوا من إعرافى عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير .

أرى أن للقراءات حالتين إحداها لا تعلق لها بالتفسير بحال ، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة .

أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والمهمس والنفث ، مثل عذابى بسكون الياء وعذابى بفتحها ، وفي تمدد وجوه الإعراب مثل «حتى يقول الرسول» بفتح لام يقول وضمها . ونحو «لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة» برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو رفع بعض وفتح بعض ، ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كلفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقى ذلك من قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة ، وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معانى الآى ، ولم أر من عرف لفن القراءات حق من هذه الجهة ، وفيها أيضا سمة من بيان وجوه الإعراب في العربية ، فهي لتلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية .

فأعانة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف : المدينة ، ومكة ، والكوفة ، والبصرة ، والشام ، قبل واليمن والبحرين ، وكان في هذه الأمصار قراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم فقرأ كل فريق بمرية قومه في وجوه الأداء ، لا في زيادة الحروف وتقصها ، ولا في اختلاف

الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان، ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قد قرأ بوجهين يُرى صحتها في الرخصة قصداً لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أزيل بها، ولذلك يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختياراً، وعليه يحمل ما يقع في كتابي الزخشرى وابن العربى من تعدد بعض طرق القراء، على أن في بعض تقدم نظراً، وقد كره مالك رحمه الله القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء، وهي مروية عن مقرئ المدينة نافع من رواية ورش عنه واتفرد بروايته أهل مصر، فدلّت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار، وفي تفسير القرطبي في سورة الشعراء من أبي إسحاق الزجاج، يجوز أن يقرأ «طسين ميم» بفتح النون من «طسين» وضم الميم الأخيرة كما يقال هذا مديكربُ الله مع أنه لم يقرأ به أحد. قلت: ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذي أجمع عليه أصحاب رسول الله إلا تقرأ قليلاً شذوذاً منهم، كان عبد الله بن مسعود منهم، فإن عثمان لما أمر بكتب المصحف على نحو ما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأثبتته كُتّاب المصحف، رأى أن يحمل الناس على اتباعه وترك قراءة ما خالفه، وجمع جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها ووافقه جمهور الصحابة على ما فعله. قال شمس الدين الأصفهاني في المقدمة الخامسة من تفسيره (كان على طول أيامه يقرأ مصحف عثمان ويتخذُه إماماً). وقلت: إنما كان فعل عثمان إماماً لما فعله أبو بكر من جمعه القرآن الذي كان يقرأ في حياة الرسول، وأن عثمان نسخه في مصاحف لتوزع على الأمصار، فصار المصحف الذي كُتِبَ لعثمان قريباً من الجمع عليه وعلى كل قراءة توافقه وصار ما خالفه متروكاً بما يقارب الإجماع. قال الأصفهاني في تفسيره «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، وهي قراءة العامة التي قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل في المام الذي قبض فيه، ويقال إن زيد بن ثابت شهد العرصة الأخيرة التي مرضها رسول الله على جبريل اه» وبقى الذين قرأوا قراءات مخالفة لمصحف عثمان يقرأون بما رووه لا يتهايم أحد من قراءتهم ولكن يمدوهم شذاً ولكنهم لم يكتبوا قراءتهم في مصاحف بمد أن أجمع الناس على مصحف عثمان، قال البني في تفسير قوله تعالى «وطلع منضود» من مجاهد وفي الكشف والقرطبي - قرأ على بن أبي طالب «وطلع منضود» بين في موضع الحاء، وقرأ أقرئ بين يديه وطلع منضود فقال: وما شأن الطلع؟ إنما هو «وطلع»

وقرأ «لما طلع نضيد» فقالوا أفلا نحولها؟ فقال إن آى القرآن لا تُحاج اليوم ولا تحول، أى لا تغير حروفها ولا تحول من مكانها فهو قد منع من تغيير المصحف، ومع ذلك لم يترك القراءة التى رواها، ومن نسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان، عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وسالم مولى أبى حذيفة، إلى أن ترك الناس ذلك تدريجاً. ذكر الفخر فى تفسير قوله تعالى «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسَّلَامِ» من سورة النور أن سفيان قال سمعت أُمى تقرأ «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسَّلَامِ» وكان أبوها يقرأ بقراءة ابن مسعود، ومع ذلك فقد شذت مصاحف بقيت منقولة عنها بأيدى أصحابها، منها ما ذكره الزنجشرى فى الكشف فى سورة الفتح أن الحارث بن سويد صاحب عبد الله بن مسعود كان له مصحف دفعه فى مدة الحجاج، قال فى الكشف - لأنه كان مخالفاً للمصحف الإمام، وقد أفرط الزنجشرى فى توهين بعض القراءات لمخالفتها لما اصطلاح عليه النحاة وذلك من إعراضه عن معرفة الأسانيد.

من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهها فى العربية ووافقت خط المصحف - أى مصحف عثمان - وصح سند راويها؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها، قال أبو بكر ابن العربى ومعنى ذلك عندى أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذى وافقته وما دون ذلك فهو شاذ، يعنى وأن تواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التى كتبت فيه.

قلت - وهذه الشروط الثلاثة، هى شروط فى قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبى صلى الله عليه وسلم، بأن كانت صحيحة السند إلى النبى ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة فى العربية، وينفيها عن الاعتراض بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن جمعاً من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى «وما هو على النيب بظنين» بظاء مشالة أى بظهم، وقد كتبت فى المصاحف كلها بالضاد الساقطة.

على أن أباً على الفارسى صنف كتاب الحجة للقراءات، وهو معتمد عند المفسرين وقد رأيت نسخة منه فى مكاتب الآستانه. فالقراءات من هذه الجهة لا تحيد فى علم التفسير والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد للمصاحف الأئمة التى توجه بها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها، مثل زيادة الواو فى «وساروها

إلى متفرة» في مصحف الكوفة ومثل زيادة الفاء في قوله « وما أسابكم من مصيبة فيها كسبت أيديكم » في سورة الشورى « ووصينا الإنسان بوالديه حسناً - أو إحساناً » فذلك اختلاف ناشئ من القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذ لا تمارض ، إذا كان النقول عنه قد نطقت بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة ، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ ، وقد انحصرت توفر الشروط في الروايات المشرقة للقراء وم ، نافع بن أبي نعيم اللدني ، وعبد الله بن كثير المكي ، وأبو عمرو المازني البصري وعبد الله بن عامر البصري ، وعاصم بن أبي النجود الكوفي ، وعزة بن حبيب الكوفي ، والكسائي ملى بن حمزة الكوفي ، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري ، وأبو جعفر يزيد بن القنطاع اللدني ، وخلف الزلزل (بزاي فالف فراء مهملة) الكوفي ، وهذا الماشر ليست له رواية خاصة ، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة ، فلم يخرج من قراءات قرأه الكوفة إلا غليلاً ، وبعض العلماء يجعل قراءة ابن مكيّمين والزبيدي والحسين ، والأعمش ، مرتبة دون المشير ، وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذاً لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن .

والذي قاله مالك والشافعي ، أن ما دون المشر لا يجوز القراءة به ولا أخذ حكم منه لخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر ، فكان ما خالفه غير متواتر فلا يكون قرآناً ، وقد تروى قراءات من النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد صحيحة في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري ومسلم وأضرابهما إلا أنها لا يجوز لغير من سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم القراءة بها لأنها غير متواترة النقل فلا يترك المتواتر للأخذ وإذا كان راوياً قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالروية تواتراً ، وقد اصطاح المفسرون على أن يطلخوا عليها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات ، ويكثر ذكر هذا العنوان في تفسير محمد بن جرير الطبري وفي الكشف وفي المحرر الوجيز لسيد الحق ابن عطية ، وسيقدم إليه أبو الفتح ابن جني ، فلا تحسبوا أنهم أرادوا بنسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أنها وحدها المأثورة عنه ولا ترجيحها على القراءات المشهورة لأن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم

بأسانيد أقوى وهي متواترة على الجملة كما سند كره، وما كان ينبغي إطلاق وصف قراءة النبي عليها لأنه يوم من ليسوا من أهل الفهم الصحيح أن غيرها لم يقرأ به النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يرجع إلى تيجح أصحاب الرواية بمروياتهم .

وأما الحالة الثانية : فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل ما لك يوم الدين وملك يوم الدين - ونشرها ونشرها - وظنوا أنهم قد كذبوا « بتشديد الدال » أو قد كذبوا بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات التي يختلف معه معنى الفعل كقوله « ولا ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون » قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى سدودهم في أنفسهم وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن بكثير المعاني في الآية الواحدة نحو « حتى يظهرون » بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخفة، ونحو « لاسم النساء » ولتسم النساء، وقراءة « وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا » مع قراءة « الذين هم عباد الرحمن » والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، فكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقرا القراء بوجوده فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمنين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستبهمات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملازمة بلاغة القرآن، ولذلك كان اختلاف القراء في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى؛ ولم يكن حل أحد القراءتين على الأخرى متعيناً ولا مرجحاً، وإن كان قد يؤخذ من كلام أبي علي الفارسي في كتاب « الحجة » أنه يختار حل معنى إحدى القراءتين على معنى الأخرى، ومثال هذا قوله في قراءة الجمهور قوله تعالى « فإن الله هو الغني الحميد » في سورة الحديد، وقراءة نافع وابن عامر « فإن الله الغني الحميد » بإسقاط هو أن من أثبت هو يحسن أن يمتدحه ضمير فصل لا مبتدأ، لأنه

لو كان مبتدأ لم يميز حذفه في قراءة نافع وابن عامر ، قال أبو حيان : « وما ذهب إليه ليس بشيء لأنه ببي ذلك على توافق القراءتين وليس كذلك ، ألا ترى أنه قد يكون قراءتان في لفظ واحد لكل منهما توجيه يخالف الآخر ، كقراءة « والله أعلم بما وضعت » بضم الله أو سكونها . وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعانى الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن .

وهذا يبين لنا أن اختلاف القراءات قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ورد في حديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام « فني صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله ، فكبدت أساوره في الصلاة فصبرت حتى سلم فلببته بودائه فقلت من أقرئك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال أقرئنيها رسول الله ، فقلت كذبت فإن رسول الله أقرئنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها ، فقال رسول الله أقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله كذلك أنزلت ، ثم قال أقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله كذلك أنزلت إني هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » اهـ .

وفي الحديث إشكال ، وللملاء في معناه أقوال رجع إلى اعتبارين : أحدهما اعتبار الحديث منسوخاً والآخر اعتباره محكماً .

فأما الذين اعتبروا الحديث منسوخاً وهو رأى جماعه منهم أبو بكر الباقلاقي وابن عبد البرّ وأبو بكر بن العربي والطبري والطحاوي ، وينسب إلى ابن هبيرة وابن وهب قالوا كل ذلك رخصة في صدر الإسلام أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلغاتهم التي جرت عاداتهم باستعمالها ، ثم نسخ ذلك بحمل الناس على لغة قريش لأنها التي بها نزل القرآن وزال المنع لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة ، وقال ابن العربي دامت الرخصة مدة حياة النبي عليه السلام ، وظاهر كلامه أن ذلك نسخ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما نسخ بإجماع الصحابة أو بوصاية من النبي صلى الله عليه وسلم ، واستدلوا على ذلك بقول عمر : إن القرآن نزل بلسان قريش ، وبنييه عبد الله بن مسعود أن يقرأ « فتول عنهم عتي حين » وهي

لغة هذيل في حتى ، ويقول هناك لكتاب المصاحف فإذا اختلفت في حرف فأكتبوه بلغة قريش فلما نزل بلسانهم ، يريد أن لسان قريش هو الناب على القرآن ، أو أراد أنه نزل بما نطقوا به من لغتهم وما غلب على لغتهم من لسان القبائل إذ كان عكاظ بأرض قريش وكانت مكة مهبط القبائل كلها .

ولم في تحديد معنى الرخصة بسببة أحرف ثلاثة أقوال : الأول أن الراد بالأحرف الكلمات الترادفة للمعنى الواحد ، أى أنزل بتخيير قارئه أن يقرأه باللفظ الذى يحضره من المرادفات تسهيلا عليهم حتى يحيطوا بالمعنى . وعلى هذا الجواب قيل المراد بالسببة حقيقة المدد وهو قول الجمهور فيكون تحديدا للرخصة بأن لا يتجاوز سببة مرادفات أو سبع لهجات أى من سبع لغات ؛ إذ لا يستقيم غير ذلك لأنه لا يتأتى في كلمة من القرآن أن يكون لها ستة مرادفات أصلا ، ولا في كلمة أن يكون فيها سبع لهجات إلا كلمات قليلة مثل - أف - وجبريل - وأرجه - وقد اختلفوا في تعيين اللغات السبع ، فقال أبو عبيدة وابن عطية وأبو حاتم والباقلاني هي من عموم لغات العرب وهم : قريش ، وهذيل ، وتيمم ، الرباب ، والأزد ، وريمية ، وهوزان ، وسمد بن بكر من هوزان ، وبعضهم يمد قريشا ، وبنى دارم ، والألميا من هوزان وهم سمد بن بكر ، وجشم ابن بكر ، ونصر بن معاوية ، وثقيف ، قال أبو عمرو بن العلاء أفصح العرب عُلما هوزان وسُفلى تيمم وهم بنو دارم . وبعضهم يمد خزاعة ويطرح تيمم ، وقال أبو على الأهوازي ، وابن عبد البر وابن قتيبة هي لغات قبائل من مضر وهم قريش ، وهذيل ، وكنانة ، وقيس ، وضبة ، وتيمم ، الرباب ، وأسد بن خزاعة ، وكلها من مضر .

القول الثانى : لجماعة منهم مياض : أن المدد غير مراد به حقيقة ، بل هو كناية عن التعدد والتوسع ، وكذلك المرادفات ولو من لغة واحدة كقوله « كالهن المنفوش » - وقرأ ابن مسعود كالصوف المنفوش ، وقرأ ابن - كلبا أضاء لهم مشوا فيه - مروا فيه - سموا فيه ، وقرأ ابن مسعود « انظرونا نقتبس من نوركم » - آخرونا - أمهلونا ، وأقرأ ابن مسعود رجلا « إن شجرة الزقوم طعام الأثيم » فقال الرجل طعام الأثيم ، فأما له فله يستطع أن يقول الأثيم فقال له ابن مسعود : أنتستطع أن تقول طعام الفاجر ؟ قال نعم ، قال فقرأ كذلك ، وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولتيمم واحدة .

القول الثالث : أن المراد التوسعة في نحو كان الله سمياً علياً أن يقرأ علياً حكماً ما لم يخرج من المناسبة كذكره عقب آية عذاب أن يقول « وكان الله غفوراً رحيماً » أو عكسه وإلى هذا ذهب ابن عبد البر .

وأما الذين اعتبروا الحديث محكماً غير منسوخ فقد ذهبوا في تأويله مذاهب : فقال جماعة منهم البيهقي وأبو الفضل الرازي أن المراد من الأحرف أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي ، والحلال والحرام . أو أنواع كلامه كالنبر والإنشاء ، والحقيقة والمجاز . أو أنواع دلالاته كالمعوم والخصوص ، والظاهر والمؤول . ولا يخفى أن كل ذلك لا يناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخصة . وقد تكلف هؤلاء حصر ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاماً لا يسلم من النقص .

وذهب جماعة منهم أبو عبيد وثلث والأزهري وعزى لابن عباس أن المراد أنه أنزل مشتملاً على سبع لئات من لئات العرب مبثوثة في آيات القرآن لكن لا على تخيير القارئ ، وذهبوا في تعيينها إلى نحو ما ذهب إليه القائلون بالنسخ إلا أن الخلاف بين الفريقين في أن الأولين ذهبوا إلى تخيير القارئ في الكلمة الواحدة ، وهؤلاء أرادوا أن القرآن مبثوثة فيه كلمات من تلك اللئات ، لكن على وجه التبيين لا على وجه التخيير ، وهذا كما قال أبو هريرة : ما سمعت السكينة إلا في قوله تعالى « وآت كل واحدة منهن سكينة » ما كنا نقول إلا المذبة^(١) ، وفي البخاري إلا من النبي في قصة حكم سليمان بين المرأتين من قول سليمان « ايتوني بالسكين أقطعهن بينكما » ، وهذا الجواب لا يلاق مساق الحديث من التوسعة ، ولا يستقيم من جهة العدد لأن المحققين ذكروا أن في القرآن كلمات كثيرة من لئات قبائل العرب ، وأنها السيوطي نقلها عن أبي بكر الواسطي إلى حسين لنة .

وذهب جماعة أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة ، والدوالفة ، والمهمز والتخفيف ، على معنى أن ذلك رخصة للرب مع المحافظة على كلمات القرآن ، وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدمنا ، وهناك أجوبة أخرى ضئيلة لا ينبغي للملم التمرج عليها وقد أنهى بعضهم جملة الأجوبة إلى خمسة وثلاثين جواباً .

(١) رواه ابن وهب عن مالك ، وهو في الحديث ابن وهب عنه في جمع النجدة .

وعندى أنه إن كان حديثُ مُرَّ وهشام بن حكيم قد حَسَنَ إنصاح رَاوِيهِ عن مقصد عمر فيما حدث به بأن لا يكون مروياً بالمعنى مع إخلال بالمقصود أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آى السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذى قرأ به عمر فتكون تلك رخصة لهم فى أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة، وقد ذكر الياقوتى احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة كما يأتى فى المقدمة الثامنة . فعلى رأينا هذا تكون هذه رخصة . ثم لم يزل الناس يتوخون بقراءتهم موافقة قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان ترتيب المصحف فى زمن أبى بكر على نحو الرضه الأخيرة التى عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجمع الصحابة فى عهد أبى بكر على ذلك لعلمهم بزوال موجب الرخصة :

ومن الناس من يظن المراد بالسبع فى الحديث ما يطابق القراءات السبع التى اشتهرت بين أهل فن القراءات ، وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم ، وأجمع العلماء على خلافه كما قال أبو شامة ، فإن انحصار القراءات فى سبع لم يدل عليه دليل ، ولكنه أمر حصل إما بدون قصد أو بقصد التمييز بمدد السبعة أو بقصد إيهام أن هذه السبعة هى المرادة من الحديث تنويعاً بشأنها بين العامة ، ونقل السيوطى عن أبى العباس ابن عمار أنه قال : لقد فعل جاهلٌ عدد القراءات سبعة ما لا ينبغي ، وأشكل به الأمر على العامة إذ أوهمهم أن هذه السبعة هى المرادة فى الحديث ، ولت جامها تقص عن السبعة أو زاد عليها .

قال السيوطى : وقد صنف ابن جبير السكى - وهو قبل ابن مجاهد - كتاباً فى القراءات فاقصر على خمسة أئمة من كل مصر إماماً ، وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التى أرسلها عثمان إلى الأمصار كانت إلى خمسة أمصار .

قال ابن العربى فى الواسم : أول من جمع القراءات فى سبع ، ابن مجاهد غير أنه عد قراءة يعقوب سابغاً ثم عرضها بقراءة الكسائى ، قال السيوطى وذلك على رأس الثلاثمائة : وقد اتفق الأئمة على أن قراءة يعقوب من القراءات الصحيحة مثل بقية السبعة ، وكذلك قراءة أبى جعفر وشيبة ، وإذ قد كان الاختلاف بين القراء سابقاً على تدوين المصحف الإمام فى زمن عثمان وكان هو الداعى لجمع المسلمين على مصحف واحد تبين أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن الاجتهاد فى قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات .

وأما صحة السند الذى تُروى به القراءة لتكون مقبولة فهو شرط لا يعيد عنه إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه البرية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح ، كما ذكر فى الزهر أن حماد بن الزرقان قرأ « إلا من موعدة وعدها أباه » بالياء الموحدة وإنما هى « إياه » بتحتية ، وقرأ « بل الذين كفروا فى غرة » بنين معجمة وراءهملة وإنما هى « عزة » بين هملة وزاى ، وقرأ « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه » بين هملة ، وإنما هى « ينفيه » بنين معجمة ، ذلك أنه لم يقرأ القرآن على أحد وإنما حفظه من المصحف .

مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها

قال أبو بكر بن العربى فى كتاب العواصم : اتفق الأئمة على أن القراءات التى لا تخالف الألفاظ التى كتبت فى مصحف عثمان هى متواترة وإن اختلفت فى وجوه الأداء وكيفيات النطق ، ومعنى ذلك أن تواترها تبع لتواتر صورة كتابة المصحف ، وما كان لفظه صالحا لرسم المصحف ، واختلف فيه فهو مقبول ، وما هو بمتواتر لأن وجود الاختلاف فيه مناف لدعوى التواتر ، نفرج بذلك ما كان من القراءات مخالفا لمصحف عثمان ، مثل ما نقل من قراءة ابن مسعود ، ولما قرأ السلفون بهذه القراءات من عصر الصحابة ولم يغير عليهم ، فقد صارت متواترة على التخيير ، وإن كانت أسانيدُها المينة أحادا ، وليس المراد ما يتوهم بعض القراء من أن القراءات كلها بما فيها من طرائق أصحابها ورواياتهم متواترة وكيف وقد ذكروا أسانيدُهم فيها فكانت أسانيدُ أحاد ، وأقواها سندا ما كان له راويان عن الصحابة مثل قراءة نافع بن أبي نعيم وقد جزم ابن العربى ، وابن عبد السلام التونسي ، وأبو الباس ابن إدريس فقيه بجاية من المالكية ، والأبيارى من الشافعية بأنها غير متواترة ، وهو الحق لأن تلك الأسانيد لا تقتضى إلا أن فلانا قرأ كذا وأن فلانا قرأ بخلافه ، وأما اللفظ المقروه فغير محتاج إلى تلك الأسانيد لأنه ثبت بالتواتر كما علمت آنفا ، وإن اختلفت كيفيات النطق بحروفه فضلا عن كيفيات أدائه . وقال إمام الحرمين فى البرهان : هى متواترة وروى عليه الأبيارى ، وقال المازرى فى شرحه : هى متواترة عند القراء وليست متواترة عند عموم الأمة ، وهذا توسط بين إمام الحرمين والأبيارى ، ووافق إمام الحرمين ابن سلامة الأنصارى

من المالكية وهذه مسألة مهمة جرى فيها حوار بين الشيخين ابن عرفة التونسي وابن لب الأندلسي ذكرها الوثريسي في الميار .

وتنتهى أسانيد القراءات العشر إلى ثمانية من الصحابة وهم : عمر بن الخطاب ، وعثمان ابن عفان ، وعلى بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وأبو الدرداء ، وزيد ابن ثابت ، وأبو موسى الأشعري ، فبعضها ينتهى إلى جميع الثمانية وبعضها إلى بعضهم وتنصيل ذلك في علم القرآن .

وأما وجوه الإعراب في القرآن فأكثرها متواتر إلا ما باسأغ فيه إعرابان مع اتحاد المائى نحو ولاتَ حينَ مناصب حين ورفعه ، ونحو «وزلزلوا حتى يقول الرسول» بنصب يقول ورفعه ، ألا ترى أن الأمة أجمت على رفع اسم الجلالة في قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » وقرأ بعض المتأولة بنصب اسم الجلالة لثلاثينوا لله كلاماً ، وقرأ بعض الراضنة « وما كنت متخذ المضلين عضداً » بصيغة التثنية ، وفروها بأبي بكر وعمر حاشاهما ، وقتلهم الله .

وأما ماخلف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوى لأننا لاثقة لنا بأحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى حماة البصرة والكوفة ، وبهذا نبطل كثيراً عما زينه الرمحشري من القراءات المتواترة بطله أنها جرت على وجوه ضئيفة في العربية لا سيما ما كان منه في قراءة مشهورة كقراءة عبد الله ابن عامر قوله تعالى « وكذلك زينَ لكثير من المشركين قتلُ أولادهم شركايمهم » ببناء زين للمفعول ورفع قتلُ ، ونصب أولادهم وخفض شركايمهم ولو سلمنا أن ذلك وجه مرجوح ، فهو لا يبدؤ أن يكون من الاختلاف في كيفية النطق التي لا تتأكد التواتر كما قدمناه آنفاً على ما في اختلاف الإعرابين من إفادة معنى غير الذى يفيدته الآخر ، لأن لإضافة المصدر إلى المفعول خصائص غير التي لإضافته إلى فاعله ، ولأن لبناء الفعل للمجهول نُكتاً غير التي لبنائه للفاعل ، على أن أباه على الفارسي ألف كتاباً سماه «الحجة» احتج فيه للقراءات المأثورة احتجاجاً من جانب العربية .

ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة ، قد تفاوتت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المائى أو الشهرة ، وهو تمايز متقارب ، وكل أن

يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحانا، على أن كثيرا من العلماء كان لا يرى مانعا من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزنجشري وفي أكثر ما رُجح به نظر سند كره في مواضعه، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا (أي بالأندلس) فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها لما فيها من تسهيل الثبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فيما روى عن مالك من كراهية النبر في القرآن في الصلاة.

وفي كتاب الصلاة الأول من المتيبة: سئل مالك عن النبر في القرآن فقال: إني لأكرهه وما يمجبي ذلك، قال ابن رشد في البيان يمي بالنبر ههنا إظهار الهمزة في كل موضع على الأصل فكره ذلك واستحب فيه التسهيل على رواية ورش، لما جاء من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لنته الهمز (أي إظهار الهمز في الكلمات الهموزة بل كان ينطق بالهمز همسيلة إلى أحرف علة من جنس حركتها، مثل ياجوج وماجوج بالألف دون الهمز، ومثل التهيّب في الذنب - ومثل مؤمن في مؤمن).

ثم قال: ولهذا المعنى كان العمل جاريا في قرطبة قديما - أن لا يقرأ الإمام بالجامع في الصلاة إلا برواية ورش، وإنما تنير ذلك وتركت المحافظة عليه منذ زمن قريب، اهـ، وهذا خلف بن هشام البزار راوى حمزة، قد اختار لنفسه قراءة من بين قراءات الكوفيين، ومنهم شيخه حمزة بن حبيب وميزها قراءة خاصة فعدت عشرة القراءات المشروما هي إلا اختيار من قراءات الكوفيين، ولم يخرج عن قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم إلا في قراءة قوله تعالى «وحرام على قرية» قرأها بالألف بعد الراء مثل حفص والجمهور.

فإن قلت هل يفرض ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلى من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإيجاز؟

قلت : حد الإيجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال ، وهو لا يقبل التفاوت ، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المميز مشتملا على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والبالغة ، أو تتعلق بزيادة الفصاحة ، أو بالتفنن مثل « أم تسألهم خرّجا فخرّاج وبك خير » .

على أنه يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم للتأري أن يقرأ بالردف تيسيراً على الناس كما يشعر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم ، فتروى تلك القراءة للختلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن للتمييزة هي البالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة ، ولا يسكر ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة وهو ما يقرب من حد الإيجاز .

وأما الإيجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية من آي القرآن لأن التحدى إنما وقع بسورة مثل سور القرآن ، وأقصر سورة ثلاث آيات فكل مقدار ينظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه مجزاً .

(تنبيه) أنا أقصر في هذا التفسير على التعرض لاختلاف القراءات المشر المشهورة خاصة في أشهر روايات الراويين عن أصحابها لأنها متواترة ، وإن كانت القراءات السبع قد امتازت على بقية القراءات بالشهرة بين المسلمين في أقطار الإسلام .
وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى ابن مينا المدني اللقب بقالون لأنها القراءة المدنية إماماً وروياً ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس ، ثم أذكر خلاف بقية القراء المشر خاصة .

والقراءات التي يقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام من هذه القراءات المشر ، هي قراءة نافع برواية قالون في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري ، وفي ليبيا برواية ورش في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري وفي جميع القطر الجزائري وجميع المغرب الأقصى ، وما يتيمة من البلاد . والسودان .

وقراءة عاصم برواية حفص عنه في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والهند وباكستان وتركيا والأفغان .

وبلغني أن قراءة أبي عمرو البصري يقرأ بها في السودان المجاور مصر .

المقدمة السابعة

قصص القرآن

امتن الله على رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله « نحن نخصُّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الآفلين » فمِلَمْنَا من قوله أحسن ، أن القصص القرآنية لم تُسق مساق الإحاض^(١) وتجديد النشاط ، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أوشر ؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا ، ولو كان من هذا لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنه الصادقة فما كان جديرا بالترغيز على كل جنس القصص .

والقصة : الخبر من حادثة غائية من الخبر بها ، فليس ما في القرآن من ذكر الأجوال الحاضرة في زمن نزول قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم . وجمع القصة قصص بكسر القاف ، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المخصوص ، وهو مصدر سمي به المفعول ، يقال قص على فلان إذا أخبره بخبر .

وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرا على حصول البرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر ، ولا على حصول التنويه بأحباب تلك القصص في هناية الله بهم أو التشويه بأحبابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القارئ بطواهر الأشياء وأوائلها ، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل . إن في تلك القصص لِمِبرا جملة وفوائد للامة ؛ ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها ويرى عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكه بها . من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها ، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع ، هو ذكر موعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه . وللقُرآن أسلوب خاص هو الأسلوب المبر عنه . بالتذكير وبالتذكير في آيات يأتي تفسيرها ؛ فكان أسلوبه قاضيا للوطين وكان أجل من أسلوب القصصامين في سوق القصص لمجرد معرفتها لأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين : صفة البرهان وصفة التبيان ونجد من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز ليكون شبيها بالتذكير

(١) من أحض القوم : أغضوا غيا يؤسهم .

أقوى من شبهها بالقصص، مثال ذلك قوله تعالى في سورة القلم « فلما رآوها قالوا إنا ضالّون بل نحن عرميون قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون » فقد حكيت مقاله هذه في موقع تذكيره أصحابه بها لأن ذلك يحزن حكايتها ولم تحك أثناء قوله « إذ أقسموا ليصرّئنها منصّبين » وقوله « فتنادوا منصّبين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صامرين »

ومن مميزاتا علي ما يقتضيه الكلام الوارد كقوله تعالى في سورة يوسف « واستبقتا الباب » فقد طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب وإسراعها إليه لفتحه ، وإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لتري سيدها أنه أراد بها سوءا . وإسراعها هي لضد ذلك لتكون البادئة بالحكاية فقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكاية . فدل على ذلك ما بعده من قوله « وألقيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا » الآيات ، ومنها أن القصص بثت بأسلوب بديع إذ ساقها في مظان الاتعاض بها مع المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتقريع فتوفرت من ذلك عشر فوائد :

الفائدة الأولى : أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك المعز كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم ، فكان اشتغال القرآن على تلك القصص التي لا يملها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحديا عظيما لأهل الكتاب ، وتمجيذا لهم بقطع حججهم على المسلمين ، قال تعالى « تلك من أنباء النبي نوحينا إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصلت به أخبار اليهود ، وبذلك انتقلت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود ، وانتقلت السنة المرعّين بهم بأنهم أمة جاهلية ، وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين .

الفائدة الثانية أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء بشرائعهم فكان اشتغال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكليلا لحامه التشريع الإسلامي بذكر تاريخ المشرّعين ، قال تعالى « وَكَأَيُّ مَن نَّبِيءٌ قُتِلَ مَعَهُ رَيْبُونُ كَثِيرٌ » الآية . وهذه فائدة من فتوحات الله لنا أيضا . وقد رأيت من أسلوب القرآن في هذا الغرض أنه لا يترصّص إلا إلى حال أصحاب القصة في رسوخ الإيمان وضممه وفيها لذلك من أثر عناية إلهية . أو خذلان . وفي هذا الأسلوب لا تجدد في ذكر أصحاب هذه القصص بيان أبوابهم

أو بلدانهم إذ العبرة فيا وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. وكذلك مواضع العبرة في قدرة الله تعالى في قصة أهل الكهف « أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا - إِلَى قَوْلِهِ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. الْآيَاتِ » فلم يذكر أنهم من أى قوم وفى أى عصر . وكذلك قوله فيها « فَأَتَيْنُوا أَحَدَهُمْ يَوْمَ بُرْقِكُمْ هَٰذَا إِلَى الْمَدِينَةِ » فلم يذكر أية مدينة هى لأن موضع العبرة هو انبعاثهم ووصول رسولهم إلى مدينة إلى قوله « وَكَذَٰلِكَ أَفْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَمْلِكُوا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا » .

الفائدة الثالثة :- ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتب السبب على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدى الأمة وتحتذر، قال تعالى « فَتِلْكَ يَوْمَئِذٍ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا » وما فيها من فائدة ظهور الثلث العليا في القضية وزكاه النفوس أو ضد ذلك .

الفائدة الرابعة : ما فيها من موعظة المشركين بما لحق الأمم التي عانت رسلها ، وعصت أوامر ربها حتى رجعوا من غلواتهم ، ويتمطوا بمصارع نظرائهم وآبائهم ، وكيف يورث الأرض أوليائه وعبيد الصالحين قال تعالى « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » وقال « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب » وقال « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ » وهذا في القصص التي يُذكر فيها ما لقيه المكذبون للرسل كقصص قوم نوح وعاد وعمود وأهل الرِّسِّ وأصحاب الأيكة .

الفائدة الخامسة : أن في حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة وذلك أسلوب لم يكن مهورداً للعرب فكان عيشه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في قوس أهل اللسان ، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لا ينكرون أنه أسلوب بديع ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يمتدأوه ، انظر إلى حكاية أحوال الناس في الجنة والنار والأعراف في سورة الأعراف، وقد تقدم التنبيه عليه في المقدمة الخامسة فكان من مكملات بحجز العرب من المارضة .

الفائدة السادسة : أن العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدى عقولهم إلا بما يقع تحت الحس ، أو ما ينتزع منه فقدوا فائدة الانماط بأحوال الأمم الماضية وجهلوا معظمها وجهلوا أحوال البص الذي علموا أسماءه فأعقبهم ذلك إعراضاً من السنى لإصلاح

أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك من قبلهم ، فكان في ذكر قصص الأمم توسيع
لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها ، قال مشيراً إلى غفلتهم قبل الإسلام
« وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم . »

الفائدة السابعة : تمويد المسلمين على معرفة سمة العالم وعظمة الأمم والإعتراف لها
بجزائها حتى تدفع عنهم وصمة النور كما وعظهم قوله تعالى من قوم عاد « وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ
مِنَّا قُوَّةً » فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملاعات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها
مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها .

الفائدة الثامنة أن يُنبئ في المسلمين همة السعى إلى سيادة العالم كما سادهم أمم من قبلهم
ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضاً فكان
منتهى السيد منهم أن يفتنم صريفة ، ومنتهى أمل العاى أن يرقى غنيمة ، وتقاصرت
همهم عن طلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزهم فأصبحوا كالأتباع للفرس
والروم ، فالراق كاهه واليمن كله وبلاد البحرين تبع لسيادة الفرس . والشام ومشاركه تبع
لسيادة الروم . وبقى الحجاز ونجد لا غنية لهم من الاعتزاز بملوك المعج والروم في رحلاتهم
وتجاراتهم .

الفائدة التاسعة : معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة ، وأن الله ينصر من ينصره ،
وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء : من الاستعداد والاعتقاد ؛ سلخوا من تسلط غيرهم عليهم .
وذكر الواقب الصالحة لأهل الخير ، وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله « فنادى في
الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . فاستجبنا له ونجيناه من الغم ،
وكذلك ننجي المؤمنين » .

الفائدة العاشرة : أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك
يفتح أذهان المسلمين للإلام بفوائد الدنية كقوله تعالى « كذلك كدنا لـيوسف ما كان
ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله » في قراءة من قرأه من يكسر الدال ، أى في
شرع فرعون يومئذ ، فلما أن شريعة كانت تحول استرقاق السارق . وقوله « قال ماذا
الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده » يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البذل
في الاسترقاق ، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر . ونظم من قوله « وإبست في الدائن

حشرين فأرسل فرعون في البلدان سائرين « أن نظام مصر في زمن موسى لإرسال اللوذيين والبرج بالإعلام بالأمور الهمة - ونظم من قوله « قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وأتوه في غيايات الحب بالقطعة بعين النجارة » أنهم كانوا يملون وجود الأجيال في الطرقات وهي آبار قصيرة يقصدها المسافرون للاستقامتها. وقول يعقوب (وأخلف أن يا كله القتب » أن بادية الشام إلى مصر كانت توجد بها القباب للفترة وقد اعتظمت منها اليوم .

وفيا ذكرنا ما يدفع عنكم حاجا رأيته خطر لكثير من أهل اليقين والتشكيك وهو أن يقال : لماذا لم يقع الاستثناء بالقصة الواحدة في حصول التصود منها . ومافائدة تكرار القصة في سور كثيرة ؟ وربما تطرق هذا الماحس ببعضهم إلى مناهج الإلهاد في القرآن . والذي يكشف لسائر التحيرين حيرتهم على اختلاف نواياهم وتفاوت مداركهم أن القرآن - كقلائدنا - هو بالخطب والواعظ أشبههه بالتأليف . وفوائد القصص يجتلبها الناسبات فتذكر القصة كالبرهان على الترض المسوقة هي معه ، فلا يمد ذكرها مع غرضها - كرر لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى . كما لا يقال للخطيب في قوم ، ثم دعه الناسبات إلى أن وقف خطيبا في مثل مقامه الأول فخطب بمان تضمنتها خطبته السابقة - إنه أعاد الخطبة ، بل إنه أعاد معانيها ولم يمد ألفاظ خطبته . وهذا مقام تظهر فيه مقدرة الخطباء فيحصل من ذكرها هذا المقصد الخطابي . ثم تحصل منه مقاسد أخرى : أحدها رسوخها في لأذهان بتكررها .

الثاني : ظهور البلاغة ، فإن تكرير الكلام في الترض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفنن في الماني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استعارات أو كناية . وتفنن الألفاظ وترا . كيبها بما تقتضيه الفصاحة وسعة اللفظ باستعمال المترادفات مثل : ولئن رُدِدْتُ . ولئن رُجِمْتُ . وتفنن المحسنات البديعية المنوية والفظفية ونحو ذلك كان ذلك من الحدود القصوى في البلاغة ، فذلك وجه من وجوه الإعجاز .

الثالث : أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت قاتنهم مُمَّا تَلَّتْها قبل إسلامهم أو في مدة منيهم ، فإن تلقى القرآن عند نزوله أو وقع في النفوس من تطلبه من حاطية .

الرابع : أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظا كان نادرا بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالما بتلك القصة . كالم من حفظ سورة أخرى ذكرت فيها تلك القصة .

الخامس : أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر وذلك لأسباب :

منها تجنب التطويل في الحكاية الواحدة فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع ويذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كالم القصة أو كالم المقصود منها ، وفي بعضها ما هو شرح لبعض .

ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعها ، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سبقت له ، فلها تارة تساق إلى الشرّكين ، وتارة إلى أهل الكتاب ، وتارة تساق إلى المؤمنين ، وتارة إلى كليهما ، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة ، ثم تساق إليها في حالة أخرى . وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات ، ألا ترى قصة بئس موسى كيف بسطت في سورة طه ، وسورة الشعراء . وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان « ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً فقلنا اذهبا إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميراً » .

ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيها ينقلونه من تلك القصة ، وتارة لا يقصد ذلك .

فهذه تحقيقات سمحت بها القرينة ، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة .

المقدمة الثامنة

في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها

هذا غرض له مزيد اتصال بالقرآن . وله اتصال متين بالتفسير ؛ لأن ما يتحقق فيه يُنتفع به في مواضع كثيرة من فوائح السور ، ومناسبة بعضها لبعض فينبى المفسر عن إعادته .

معلوم لك أن موضوع علم التفسير هو القرآن لتبيان معانيه وما يشتمل عليه من إرشاد وهدى وآداب وإصلاح حال الأمة في جماعتها وفي مقاماتها مع الأمم التي تخاطبها : بفهم دلالاته اللغوية والبلاغية : فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاما عربيا إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحى به إليه للمعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة .

وجعله كذلك آية على صدق الرسول في دعواه الرسالة من الله إلى الخلق كافة بأن تصدق منكريه والمترددون فيه من العرب وهم المخاطبون به الأولون بأنهم لا يستطيعون معارضته ، ودعاهم إليها فلم يفعلوا . دَعَاهُمْ أَوَّلَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِثْنَانِ بِمِثْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ فَقَالَ « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِمِثْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ يَعْلَمُهُ اللَّهُ » (سورة هود) . ثم استنزلهم إلى آهون من ذلك عليهم فقال « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِإِلْمِهِ » (سورة يونس) ثم جاء بأصرح من ذلك وأنذرهم بأنهم ليسوا بآتين بذلك فقال في سورة البقرة « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِالنَّارِ . الْآيَةُ » وقال « وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ . أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » (سورة النكبات) .

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله « مَا مِنْ الْإِنْيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » وفي هذا الحديث معان جلية ليس هذا مقام بيانها وقد شرحتها في تعليق على صحيح البخارى للسمى «النظر الفسيح عند مضائق الأفظاز في الجامع الصحيح» .

فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو جملة المكتوب في المصحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة، أولها الفاتحة وأخرها سورة الناس . صار هذا الاسم علماً على هذا الوحي . وهو على وزن فُعلان وهو زنة وردت في أسماء المصادر مثل عُفْران ، وشُكران ومُعتان ، ووردت زيادة النون في أسماء أعلام مثل عُثمان وحسان وعَدنان . واسم قرآن صالح للاعتبارين لأنه مشتق من القراءة لأن أول ما يُدعى به الرسول من الوحي «اقرأ باسم ربك» الآية . وقال تعالى «وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» فهمزة قرآن أصلية ووزنه فعلان ولذلك اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزاً حينما وقع في التنزيل ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأه بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهي لغة حجازية، والأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته . وقيل هو قرآن بوزن فُعال ، من القرن بين الأشياء أى الجمع بينها لأنه قرنت سورة بعضها ببعض وكذلك آياته وحروفه وسمى كتاب الله قرآناً كما سمي الإنجيل الأنجيل ، وليس مأخوذاً من قرأت ، ولهذا يهز قرأت ولا يهز القرآن فهكون قراءة ابن كثير جارية على أنه اسم آخر لكتاب الله على هذا الوجه . ومن الناس من زعم أن قرآن جمع قرينة أى اسم جمع ، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فُعال في التكثير فإن الجوع الواردة على وزن فُعال محصورة ليس هذا منها ، والقرينة العلامة ، قالوا لأن آياته يصدق بعضها بعضاً فعى قرآن على الصدق .

فلم القرآن هو الاسم الذى جعل علماً على الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله ، وهو أشهر أسمائه وأكثرها وروداً في آياته وأشهرها دورانا على ألسنة السلف .

وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس أمها هي الإتيان إلى نيف وعشرين .
والذي اشتهر بإطلاقه عليه منها ستة: التنزيل ، والكتاب ، والفرقان ، والدِّكر ، والوحي
وكلام الله .

فأما الفرقان فهو في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل وهو مصدر، وقد وصف
يوم بدر بيوم الفرقان وأطلق على القرآن في قوله تعالى « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده »
وقد جعل هذا الاسم علما على القرآن بالثبوت مثل التوراة على الكتاب الذي جاء به موسى
والإنجيل على الوحي الذي أنزل على عيسى قال تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات » إلى قوله - وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان » فوصفه أولا
بالكتاب وهو اسم الجنس العام ثم عبّر عنه باسم الفرقان عقب ذكر التوراة والإنجيل وهما
علمان ليعلم أن الفرقان علم على الكتاب الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم . ووجه
تسميته الفرقان أنه امتاز عن بقية الكتب السماوية بكثرة ما فيه من بيان التفرقة بين الحق
والباطل، فإنّ القرآن يعضد هديه بالدلائل والأمثال ونحوها، وحسبك ما اشتمل عليه من
بيان التوحيد وصفات الله مما لا تجد مثله في التوراة والإنجيل كقوله تعالى « ليس كمثله شيء »
وأذكر لك مثالا يكون تبصرة لك في معنى كون القرآن فرقانا وذلك أنه حكى صفة أصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم الواردة في التوراة والإنجيل بقوله « والذين معه أشداء على الكفار
رحماء بينهم » الآيات - من سورة محمد - فلما وصفهم القرآن قال « كنتم خير أمة أخرجت للناس »
الآية - آل عمران - فجمع في هاتين الجملتين جميع أوصاف الكمال .

وأما إن افتقدت ناحية آيات أحكامه فإنك تجد لها مبرأة من اللبس وبميدة عن تطرق
الشبهة، وحسبك قوله « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا
تمدوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تمولوا » فإنك لا تجد في التوراة
جملة تنيد هذا للمعنى بله ما في الإنجيل .

وهذا من مقتضيات كون القرآن مهيمنًا على الكتب السالفة في قوله تعالى « وأنزلنا
عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه » وسيأتي بيان هذا في أول
آل عمران .

وأما التنزيل فهو مصدر نزل، أطلق على النزول باعتبار أن ألفاظ القرآن أنزلت من السماء

قال تعالى « تنزيل من الرحمن الرحيم . كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون » وقال : « تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين » .

وأما الكتاب فأصله اسم جنس مطلق وممهود . وباعتبار عهده أطلق على القرآن كثيرا قال تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » ، وقال « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب » وإنما سمي كتابا لأن الله جعله جامعا للشرعة فأشبه التوراة لأنها كانت مكتوبة في زمن الرسول المرسل بها ، وأشبه الإنجيل الذي لم يكتب في زمن الرسول الذي أرسل به ولكنه كتبه بعض أصحابه وأصحابهم ، ولأن الله أمر رسوله أن يكتب كل ما أنزل عليه منه ليكون حجة على الذين يدخلون في الإسلام ولم يتلقوه بحفظ قلوبهم . وفي هذه التسمية معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم بأن ما أوحى إليه سيكتب في المصاحف قال تعالى « وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » ، وقال « وهذا كتاب مبارك أنزلناه أفأنتم لمنكرون » وغير ذلك ، ولذلك اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه كتابا يكتبون ما أنزل إليه ؛ من أول ما اتدعى نزوله ، ومن أولهم عبد الله ابن سعد بن أبي سرح ، وعبد الله بن عمرو بن الماص ، وزيد بن ثابت ، ومعاوية بن أبي سفيان . وقد وجد جميع ما حفظه المسلمون في قلوبهم على قدر ما وجدوه مكتوبا يوم أمر أبو بكر بكتابة المصحف .

وأما الذي ذكر فقال تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » أى لتبينه للناس ، وذلك أنه تذكير بما يجب على الناس اعتقاده والعمل به .

وأما الوحى فقال تعالى « قل إنما أنذركم بالوحى » ووجه هذه التسمية أنه أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة الملك وذلك الإلقاء يسمى وحيا لأنه يترجم عن مراد الله تعالى فهو كال كلام المترجم عن مراد الإنسان ، ولأنه لم يكن تأليف تراكيبه من فعل البشر . وأما كلام الله فقال تعالى « وإن أخذ من المشركين استجاراك فأجره حتى يسمع كلام الله » .

وأعلم أن أبا بكر رضى الله عنه لما أمر بجمع القرآن وكتابته كتبوه على الورق فقال للصحابة : التمسوا أسما ، فقال بعضهم سمؤة إنجيليا فكبروها ذلك من أجل النصارى ،

وقال بعضهم سمّوه السُّفْرَ فكهروه من أجل أن اليهود يسمون التوراة السُّفْرَ . فقال مبدأه ابن مسعود : رأيتُ بالحبشة كتاباً يدْعُوهُ الْمُصَنَّفُ فَسَمَّوه مصحفاً (يعنى أنه رأى كتاباً غير الإنجيل) .

آيات القرآن

الآية : هى مقدار من القرآن مركب ولو تقديراً أو إلحاقاً ، فقولى ولو تقديراً لإدخال قوله تعالى « مُدْهَامَتَانِ » إذ التقدير هاهما متان ، ونحو « والفجرِ » إذ التقدير أقم بالفجر . وقولى أو إلحاقاً : لإدخال بعض فوائج السور من الحروف المقطعة فقد عدُّ أكثرها فى المصاحف آيات ما عدا : آل ، والمر ، وطس ، وذلك أمر توفيقى وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها . وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن ، قال تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُّحْكَمَاتٌ » وقال « كتاب أحكمت آياته ثم فَصَّلَتْ » . وإنما سميت آية لأنها دليل على أنها موسى بها من عند الله إلى النبىء صلى الله عليه وسلم لأنها تشتمل على ما هو من الهدى الأعلى فى بلاغة نظم الكلام ، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جُمِلت دليلاً على أن القرآن منزل من عند الله وليس من تأليف البشر إذ قد تحدّث النبىء به أهل الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربى فحجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره .

فلذا لا يحقُّ لجلل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات إذ ليست فيها هذه الخصوصية فى اللغة العبرانية والآرامية . وأما ماورد فى حديث رجم اليهوديين الذين زنيا من قول الراوى « فوضع الذى نشرَ التوراة يده على آية الرجم » فذلك تفسير غلب على لسان الراوى على وجه الشاكلة التقديرية تشبيهاً بجلل القرآن ، إذ لم يجد لها اسماً يعبرُ به عنها .

وتحديد مقادير الآيات مروى من النبىء صلى الله عليه وسلم وقد تختلف الرواية فى بعض الآيات وهو محمول على التخير فى حد تلك الآيات التى تختلف فيها الرواية فى تعيين منتهىها ومبتدأها ما بعدها . فكان أصحاب النبىء صلى الله عليه وسلم على علم من تحديد الآيات . قلت وفى الحديث الصحيح « أن فاتحة الكتاب السبعُ الثانى » أى السبع الآيات . وفى الحديث « من قرأ العشر الحواتم من آخر آل عمران » الحديث . وهى الآيات التى

أولها « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب » إلى آخر السورة .

وكان المسلمون في عصر النبوة وما بعده يُقدِّرون تارة بمضى الأوقات بمقدار ما يقرأ القارئ عددا من الآيات كما ورد في حديث سُحُور النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان بينه وبين طلوع الفجر مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية .

قال أبو بكر ابن العربي « وتحديد الآية من معضلات القرآن، فن آياته طويل وقصير ، ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي إلى تمام الكلام » ، وقال الزمخشري « الآيات علم توفيقى » .

وأنا أقول لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعا لانتهاء نزلها وأمارته وقوع الفاصلة

والذي استخلصته أن الفواصل هي الكلمات التي تماثل في أواخر حروفها أو تقارب ، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها وتكرر في السورة تكررًا يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة ، تكثر وتقل ، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع .

والعبرة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون وهي أكثر شبهها بالتزام ما لا يلزم في القوافي . وأكثرها جار على أسلوب الأسجاع .

والذي استخلصته أيضا أن تلك الفواصل كلها منتهى آيات ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه ، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادرا كقوله تعالى « ص والقرآن ذي الذكر » ، فهذا المقدار عُدَّ آية وهو لم يته بفاصلة ، ومثله نادر . فإن فواصل تلك الآيات الواقعة في أول السورة أقيمت على حرف مفتوح بعده ألف مدّ بعدها حرف ، مثل : شقاق ، مناص ، كذاب ، عجاب .

وفواصل بنيت على حرف مضموم مشبع بواو . أو على حرف مكسور مشبع بياء ساكنة ، وبعد ذلك حرف ، مثل « أتمم عنه معرضون ، إذ يستمعون ، نذير مبين ، من طين » .

فلو انتهى الغرض الذي سبق له الكلام وكانت فاصلة تأتي بعد انتهاء الكلام تكون

الآية غير منتهية ولوطالت ، كقوله تعالى « قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك - إلى قوله - وخرّ راكعاً وأُتَابَ » ، فهذه الجملة كلّها عدّت آية واحدة .

واعلم أن هذه القواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنّها ترجع إلى محسنات الكلام وهي من جانب فصاحة الكلام فمن الغرض البلاغي الوقوف عند القواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل ، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع . فإنّ قوله تعالى « إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون (آية) في الحميم ثم في النار يسجرون (آية) ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون (آية) من دون الله » إلى آخر الآيات . فقوله « في الحميم » متصل بقوله « يسحبون » وقوله « ومن دون الله » متصل بقوله « تشركون » . وينبغي الوقف عند نهاية كلّ آية منها .

وقوله تعالى « واشهدوا أنّي بريء مما تشركون (آية) . وقوله « من دونه » ابتداء الآية بعدها (في سورة هود) .

الا ترى أن من الإضاعة للدقائق الشعر أن يليه ملقيه على مسامع الناس دون وقف عند قوافيه فإنّ ذلك إضاعة لجهود الشعراء ، وتغطية على محاسن الشعر ، وإلحاق للشعر بالبشر .

وانّ إلقاء السجع دون وقوف عند أسجاعه هو كذلك لا محالة . ومن السذاجة أن ينصرف ملقي الكلام عن محافظة هذه الدقائق فيكون مضيقاً لأمر قيس أجهد فيه قائله نفسه وعنايته .

والملّة بأنّه يريد أن يبين للسامعين معاني الكلام ، فضلول ، فإن البيان وظيفة ملقي درس لا وظيفة منشد الشعر ، ولو كان هو الشاعر نفسه .

وفي الإتيان عن أبي عمرو قال بعضهم : الوقف على رؤس الآي سنة . وفيه عن البيهقي في شعب الإيمان : الأفضل الوقف على رؤس الآيات وإن تعلّقت بما بعدها اتّباعاً لمهدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وستة ، وفي سنن أبي داود عن أم سلمة أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قرأ قطعاً قراءة آية آية يقول : « بسم الله الرحمن الرحيم » . ثم يقف . « الحمد لله رب العالمين » . ثم يقف . « الرحمن الرحيم » ثم يقف .

على أن وراء هذا وجوب اتباع المأثور من تحديد الآتي كما قال ابن العربي
والزنجشيري ولكن ذلك لا يصدنا عن محاولة ضوابط تنفع الناظر وإن شذّ عنها ما شذّ .
الا ترى أن بعض الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور قد عدّ بعضها
آيات مثل . أَلَمْ . أَلَمْص . كَهَيْمَص . عَسَى . طَسَم . يَس . حَم . طه .
ولم تعدّ أَلَمْص . أَلَمْص . طَسَم . يَس . حَم . طه . آيات .

وآيات القرآن متفاوتة في مقادير كلماتها فبعضها أطول من بعض ولذلك فنقدّر
الزمان بها في قولهم مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية مثلاً ، تقدير تقريبي ، وتفاوت
الآيات في الطول تابع لما يقتضيه مقام البلاغة من مواقع كلمات الفواصل على حسب ما قبلها
من الكلام .

وأطول آية قوله تعالى « هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام - إلى قوله -
وكان الله بكلّ شيء عليماً » في سورة الفتح ، وقوله « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك
سليمان - إلى قوله - لو كانوا يعلمون » في سورة البقرة .
ودونها قوله تعالى « حرّمت عليكم أمهاتكم - إلى قوله - إن الله كان غفوراً
رحيماً » في سورة النساء .

وأقصر آية في عدد الكلمات قوله تعالى « مدهمّتان » . في سورة الرحمان وفي
عدد الحروف المقطعة قوله « طه » .

وأما وقوف القرآن فقد لائسائر نهايات الآيات ، ولا ارتباط لما بنهايات الآيات
فقد يكون في آية واحدة عدة وقوف كما في قوله تعالى « إليه يرد علم الساعة (وقف) وما
تخرج من ثمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه (وقف) ويوم
يناديهم أين شركائي قالوا أذنك مأمناً من شهيد . (وقف ، ومنتهى الآية) في سورة
فصلت . وسيلاتي الكلام على الوقوف في آخر هذا البحث .

فأما ما اختلف السلف فيه من عدد آيات القرآن بناء على الاختلاف في نهاية
بعضها ، فقد يكون بعض ذلك من اختلاف في الرواية كما قدمنا آنفاً ، وقد يكون بعضه من
اختلاف الاجتهاد .

قال أبو عمرو الداني في كتاب السدّد : أجموا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة
آلاف آية ، واختلفوا فيها زاد على ذلك ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال ومائتين وأربع

آيات ، وقيل وأربع عشرة ، وقيل وتسع عشرة ، وقيل وخمسة عشر ، وقيل وستة وثلاثين ، وقيل وستة وستة عشرة .

قال المازري في شرح البرهان : قال مكِّي بن أبي طالب قد أجمع أهل المدد من أهل الكوفة والبصرة والمدينة والشام على ترك عد البسمة آية في أول كل سورة ، وإنما اختلفوا في عدّها وتركها في سورة الحمد لا غير ، فعدّها آية الكوفي والكني ولم يمدّها آية البصري ولا الشامي ولا المدني .

وفي الإتيان كلام في الضابط الأول من الضوابط غير محرر وهو آيل إلى ما قاله المازري ، ورأيت في عد بعض السور أن المصحف المدني عدّها آية أكثر مما في الكوفي ، ولو عتوا عد البسمة لكان الكوفي أكثر .

وكان لأهل المدينة عددان ، يعرف أحدهما بالأول ويعرف الآخر بالآخر ، ومعنى ذلك أن الذين تصدوا لمد الآي بالمدينة من أمة القراء هم : أبو جعفر يزيد بن القمقاع ، وأبو نضاح شيبه بن نضاح ، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي ، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري ، وقد اتفق هؤلاء الأربعة على عدد وهو المسمى بالمدد الأول ، ثم خالفهم إسماعيل ابن جعفر بمدد ائتمرد به وهو الذي يقال له المدد الثاني ، وقد رأيت هذا ينسب إلى أيوب ابن التوكل البصري المتوفى سنة ٢٠٠ .

ولأهل مكة عدد واحد ، وربما اتفقوا في عدد آي السورة المعينة ، وربما اختلفوا ، وقد يوجد اختلاف تارة في مصاحف الكوفة والبصرة والشام ، كما نجد في تفسير الهدي وفي كتب علوم القرآن ، ولذلك تجد المفسرين يقولون في بعض السور عدد آياتها في المصحف الفلاني كذا . وقد كان عدد آي السور متروفا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى محمد بن السائب عن ابن عباس أنه لما نزلت آخر آية وهي قوله تعالى « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية قال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم فيها في رأس ثمانين ومائتين من سورة البقرة ، واستمر العمل بمدّ الآي في عصر الصحابة ، ففي صحيح البخاري عن سميد ابن جبير عن ابن عباس قال إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم » الآية .

ترتيب الآي

وأما ترتيب الآي بمضيها عقب بعض فهو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم حسب نزول الوحي ، ومن المعلوم أن القرآن نزل منجّماً آيات فربما نزلت عدة آيات متتابعة أو سورة كاملة ، كما سيأتي قريباً ، وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجاز من بداعة أسلوبه كما سيأتي في المقدمة الماشرة ، فلذلك كان ترتيب آيات السورة الواحدة على ما بلغتنا عليه متعیناً بحيث لو غيّر عنه إلى ترتيب آخر لنزل عن حد الإعجاز الذي امتاز به ، فلم تختلف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم ، وهو ما استقرت عليه رواية الحفاظ من الصحابة عن الرّضات الأخيرة التي كان يقرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم في أواخر سني حياته الشريفة ، وحسبك أن زيد بن ثابت حين كتب المصحف لأبي بكر لم يخالف في ترتيب آي القرآن .

وعلى ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حفظ القرآن كل من حفظه كلا أو بعضاً ، وليس لهم متمدد في ذلك إلا ما عرفوا به من قوة الحواظ ، ولم يكونوا يعتمدون على الكتابة ، وإنما كان كتّاب الوحي يكتبون ما نزل من القرآن بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك بتوقيف إلهي . ولعل حكمة الأمر بالكتابة أن يرجع إليها المسلمون عندما يحدث لهم شك أو نسيان ولكن ذلك لم يقع .

ولما جمع القرآن في عهد أبي بكر لم يؤثر عنهم أنهم ترددوا في ترتيب آيات من إحدى السور ولا أثر عنهم إنكار أو اختلاف فيما جمع من القرآن فكان موافقاً لما حفظته حواظهم ، قال ابن وهب : سمعت مالكا يقول : إنما ألّف القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن الأنباري كانت الآية تنزل جواباً للمستخبر يسأل ويؤفّق جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم على موضع الآية .

واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فلهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقها تناسب في النرض أو في الاشتغال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل ، وبما يدل عليه وجود

حروف المطف الفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن ويل^(١) ومثل أدوات الاستثناء ، على أن وجود ذلك لا يبيِّن اتصال ما يبدء بما قبله في النزول ، فإنه قد أتفق على أن قوله تعالى « غير أولي الضرر » نزل بعد نزول ما قبله وما يبدء من قوله « لا يستوي القاعدون » إلى قوله « وأشيئهم » قال بدر الدين الزركشي « قال بعض مشايخنا المحققين قد وهم من قال لا تطلب للآي الكريمة مناسبة والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء عن كونها مكسلة لما قبلها أو مستقلة ، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها في ذلك علم جم . »

على أنه يندر أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها من سورة هي بصدد النزول فيؤمر النبي . بأن يقرأها عقب التي قبلها ، وهذا كقوله تعالى « وما تنزلنا إلا بأمر ربك » عقب قوله « تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً » في سورة مريم ، فقد روى أن جبريل لبث أياماً لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم برحى ، فلما نزل بالآيات السابقة عاتبه النبي ، فأمر الله جبريل أن يقول « وما تنزل إلا بأمر ربك » فكانت وحياً نزل به جبريل ، فقرأ مع الآية التي نزل بأمرها ، وكذلك آية « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بموضة فما فوقها » عقب قوله تعالى « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات - إلى قوله - وهم فيها خالدون » - في سورة البقرة - إذ كان رداً على المشركين في قولهم : أما يستحي محمد أن يمثل بالذباب والمنكبات ؟ فلما ضرب لهم الأمثال بقوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » تخلص إلى الرد عليهم فيما أنكروه من الأمثال . على أنه لا يعدم مناسبة ما ، وقد لا تكون له مناسبة ولكنه اقتضاه سبب في ذلك المكان كقوله تعالى « لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » فهذه الآيات نزلت في سورة القيامة في خلال توبيخ المشركين على إنكارهم البعث ووصف يوم الحشر وأهواله ، وليست لها مناسبة بذلك ولكن سبب نزولها حصل في خلال ذلك . روى البخاري عن ابن عباس قال : « كان رسول الله إذا نزل جبريل بالوحى كان مما يحرك به لسانه وشفتيه يريد أن يحفظه فأنزل الله الآية التي في ولا أقسم يوم القيامة » اه ، فذلك يفيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرك شفتيه بالآيات التي نزلت في أول السورة .

(١) دون الواو لأنها تحذف الجمل والقصص ، وكذلك ثم لأنها قد تحذف الجمل .

على أنه قد لا يكون في موقع الآية من التي قبلها ظهوراً مناسباً فلا يوجب ذلك حيرة للمفسر؛ لأنه قد يكون سببٌ وضعها في موضعها أنها قد زلت على سببٍ وكان حدوثُ سببِ نزولها في مدة نزول السورة التي وُضِعَتْ فيها فُقرئت تلك الآية عقبَ آيةٍ انتهت إليها النزول ، وهذا كقوله تعالى « حافظوا على الصلوات - إلى قوله - ما لم تكونوا تملكون » بينَ تشريعات أحكام كثيرة في شؤون الأزواج والأمهات ، وقد ذكرنا ذلك عند هذه الآية في التفسير .

وقد تكون الآية ألحقت بالسورة بتمام نزولها بأن أمر الرسول بوضعها عقب آية معينة كما تقدم آتاه عن ابن عباس في آية « واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله » وكذلك ما روى في صحيح مسلم عن ابن مسعود أن أول سورة الحديد نزل بحكمة ، ولم يختلف المفسرون في أن قوله تعالى « وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله » إلى آخر السورة نزل بالدينة فلا يكون ذلك إلا لمناسبة بينها وبين آي تلك السورة والتشابه في أسلوب النظم ، وإنما تأخر نزول تلك الآية عن نزول أخواتها من سورتها لحكمة اقتضت تأخرها ترجع غالباً إلى حدوث سبب النزول كما سيأتي قريباً .

ولما كان تعيين الآيات التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في موضع معين غير مروي إلا في عدد قليل ، كان حقا على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلاً موثقاً وإلا فليعرض عنه ولا يكثر من التكليف .

إن الفرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها . فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان ونبذ العبادة الفاسدة واتباع الإيمان والإسلام ، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هدام وإرشادهم إلى طرق النجاح وتركية نفوسهم ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة ، فكانت آيات القرآن مستقلة بعضها عن بعض ، لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه ، وتكميله وتخليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة ، ولكن حال القرآن كحال الخطيب يطرُق إلى معالجة الأحوال الحاضرة على اختلافها ويقتل من حال إلى حال بالمناسبة ولذلك تكررت في القرآن الجمل العترمة لأحباب اقتضت نزولها أو بدون ذلك ؛ فإن كل جملة تشتمل على حكمة وإرشاد أو تقويم معوج ، كقوله « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمِنُوا بالذي أنزل على الذين آمنوا ووجه

النَّهَارِ - إِلَى قَوْلِهِ - قُلْ إِنْ الْهَدَىٰ اللَّهُ إِلَىٰ شَيْءٍ يَتُوبُ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوْتِيتُمْ « فَهُوَ قَوْلُهُ إِنْ الْهَدَىٰ هَدَىٰ اللَّهُ جُمْلَةً مَعْتَرِضَةً .

وقوف القرآن

الوقف هو قطع الصوت عن الكلمة حصّة يتنفس في مثلها المتنفس عادة ، والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلاً لمعنى الكلام فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف مثل قوله تعالى « وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ » فإذا وقف عند كلمة (قُتِلَ) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم . ومع الأنبياء أصحابهم فما قرئوا لقتل أنبيائهم فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزوته . على نحو قوله تعالى في خطاب المسلمين « وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَلَا يَتُوبُونَ » وإذا وصل قوله (قُتِلَ) عند قوله (كثير) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين وذلك بمعنى قوله تعالى « وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا » - إلى قوله - ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم إلاّ خوف عليهم ولا هم يحزنون .

وكذلك قوله تعالى « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ » الآية ، فإذا وقف عند قوله « إِلَّا اللَّهُ » كان المعنى أن التشابه الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله وأنّ علمه ممّا اختص الله به مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراسخين يفوضون فهمه إلى الله تعالى ، وإذا وصل قوله « إِلَّا اللَّهُ » بما بعده كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل التشابه في حال أنهم يقولون آمنا به .

وكذلك قوله تعالى « وَاللَّاءُ يَشْنُ مِنَ الْحِضِّ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّاءُ لَمْ يَحْضَنْ » فإنه لو وقف على قوله « ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ » وابتدأ بقوله « وَاللَّاءُ » لم يَحْضَنْ » وقع قوله « وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » معطوفاً على « اللَّاءُ » لم يَحْضَنْ » فيصير قوله « أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » . خبراً عن « اللَّاءُ » لم يَحْضَنْ « وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ » ولكنّه لا يستقيم المعنى إذ كيف يكون اللّاءُ لم يَحْضَنْ حمل حتى يكون أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ .

وعلى جميع التقادير لانجد في القرآن مكانا يجب الوقف فيه ولا يحرم الوقف فيه كما قال ابن الجزري في أرجوزته ، ولكن الوقف ينقسم إلى أكيد حسن ودونهُ وكل ذلك تقسيم بحسب المعنى . وبعضهم استحسّن أن يكون الوقف عند نهاية الكلام وأن يكون ما يتطلب المعنى الوقف عليه قبل تمام المعنى سكنا وهو قطع الصوت حصّة أقل من حصّة قطعه عند الوقف ، فإنّ اللغة العربية واضحة وسياق الكلام حارس من الفهم المخطئ ، فنحو قوله تعالى « يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَتُومِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ » لو وقف القارئ على قوله « الرُّسُولَ » لا يخطر ببال المارّ باللفظة أن قوله « وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَتُومِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ » تحذير من الإيمان بالله ، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله « رَبِّكُمْ » فهل يحذر أحد من الإيمان برّبه .

وكذلك قوله تعالى « أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمَ السَّمَاءُ بَنَاهَا » فإنّ كلمة (بناها) هي متبهي الآية والوقف عند (أمّ السماء) ولكن لو وصل القارئ لم يخطر ببال السامع أن يكون (بناها) من جملة (أم السماء) لأنّ معادل همزة الاستفهام لا يكون إلا مفردا .

على أنّ التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدّد المعنى مع اتحاد الكلمات . فقوله تعالى « وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآتِيَةٍ مِنْ فُضَةٍ وَكُوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا مِنْ فُضَةٍ قَدْ رَوَّاهَا تَقْدِيرًا » فإذا وقف على (قواريرا) الأول كان (قواريرا) الثاني تأكيدا لرفع احتمال المجاز في لفظ (قَوَارِيرًا) ، وإذا وقف على (قواريرا) الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف ، كما يقال : قرأ الكتاب بابا بابا ، وحضروا صفّا صفّا . وكان قوله (من فضة) عائدا إلى قوله (بآتية من فضة) .

ولما كان القرآن مرادا منه فهم معانيه وإعجاز الجاحدين به وكان قد نزل بين أهل اللسان كان فهم معانيه مفروغا من حصوله عند جميعهم . فأما التحدي بعجز بلغاتهم عن معارضته فأمر يرتبط بما فيه من الخصوصيات البلاغية التي لا يسوي في القدرة عليها جميعهم بل خاصّة بلغاتهم من خطباء وشعراء ، وكان من جملة طرق الإعجاز ما يرجع إلى عسّنات الكلام من فنّ البديع ، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي شبه قوافي الشعر وأسجاع النثر ، وهي مرادة في نظم القرآن لامحالة كما قدّمناه عند الكلام على آيات القرآن فكان عدم الوقف عليها تقيطا في الغرض المقصود منها .

لم يشتدّ اعتناء السلف بتحديد أوقافه لظهور أمرها ، وما ذكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبد الله بن عمر ليس واضحاً في الغرض المحتج به فانظره في الإقناع للسيوطي .

فكان الاعتبار بفواصله التي هي مقاطع آياته عندهم أهمّ لأنّ عجز قادتهم وأولي البلاغة والرأي منهم تقوم به الحجة عليهم وعلى دهمانهم ، فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم ، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيراً لفهمه على قارئه ، فظهر الاعتناء بالوقوف ورُوعي فيها ما يراعى في تفسير الآيات فكان ضبط الوقوف مقدمة لما يفاد من المعاني عند واضع الوقف . وأشهر من تصدّى لضبط الوقوف أبو محمد بن الأنباري ، وأبو جعفر بن النحاس ، ولنكزاي أو النكروي كتاب في الوقف ذكره في الإقناع ، واشتهر بالمغرب من المتأخرين محمد بن أبي جمعة المبطي المتوفى سنة 930 .

سُور القرآن

السورة قطعة من القرآن مميّنة بمبدأ ونهاية لا يتغيران ، مسماة باسم مخصوص ، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر فيغرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة ، ناشئ عن أسباب النزول ، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة .

وكونها تشتمل على ثلاث آيات مأخوذ من استقراء سور القرآن مع حديث عمر فيها رواه أبو داود عن الزبير قال « جاء الحارث بن خزيمة (هو المسمى في بعض الروايات خزيمة وأبا خزيمة) بالآيتين من آخر سورة براءة فقال : أشهد أني سمعتهما من رسول الله . فقال عمر وأنا أشهد لقد سمعتهما منه ، ثم قال : لو كانت ثلاث آيات لجلستها سورة على حدة » إلخ ، فدل على أن عمر ما قال ذلك إلا عن علم بأن ذلك أقلّ مقدار سورة . وتسمية القطعة الميمنة من عدة آيات القرآن سورة من مصطلحات القرآن ، وشاعت تلك التسمية عند العرب حتى المشركين منهم . فالتجدي للعرب بقوله تعالى « فأتوا بمشر سور مثله » وقوله « فأتوا بسورة من مثله » لا يكون إلا تحدياً باسم معلوم السمي والقدر عندهم وقت التحدي ، فإن آيات التحدي نزلت بعد السور الأولى ، وقد جاء في القرآن تسمية سورة النور باسم سورة في قوله تعالى « سورة أنزلناها » أي هذه سورة ، وقد زادت السنة بياناً . ولم تكن

أجزاء التوراة والإنجيل والزبور مسبوقة سوراً عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام .
 ووجه تسمية الجزء المين من القرآن سورة قيل مأخوذة من السور بضم السين، وتسكين الواو
 وهو الجدار المحيط بالمدينة أو بحلة قوم زادوه هاء تأنيث في آخره مراعاة لمعنى القطعة
 من الكلام، كما سماوا الكلام الذي يقوله القائل خطبةً أو رسالةً أو مقامة . وقيل مأخوذة
 من السور بهزة بمد السين وهو البقية مما يشرب الشارب بمناسبة أن السور جزء مما يشرب،
 ثم خففوا الهمز بمد الضمة فصارت واوا ، قال ابن عطية : « وترك الهمز في سورة هو لئلا
 قرئ من جاورها من هذيل وكثانة وهوازن وسعد بن بكر ، وأما الهمز فهو لئلا تحم
 وليست إحدى اللتين بدالة على أن أصل الكلمة من الهموز أو المتل ، لأن للعرب في تخفيف
 الهموز وهمز المخفف من حروف العلة طريقتين ، كما قالوا أجوء وإماء وإشاح ، في وجوه ووعاء
 ووشاح ، وكما قالوا الدب بالهمز والذئب بالياء . قال الفراء : ربما خرجت بهم فصاحتهم
 إلى أن يهزموا ما ليس مهموزاً كما قالوا «رثأت البيت وكبأت بالبحر وحلأت السويق بالهمز» .
 وجمع سورة سور بتشريك الواو ككفر ، ونقل في شرح القاموس من الكراع^(١)
 أنها تجمع على سور يسكون الواو .

وتسور القرآن من السنة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان القرآن يومئذ
 مقسماً إلى مائة وأربع عشرة سورة بأسمائها ، ولم يخالف في ذلك إلا عبد الله بن مسعود
 فإنه لم يثبت المعوذتين في سور القرآن ، وكان يقول « إنما هما تمؤذ أمر الله رسوله بأن يقوله
 وليس هو من القرآن » ، وأثبت القنوت الذي يقال في صلاة الصبح ، على أنه سورة من
 القرآن سماها سورة الخلم والخنح . وجعل سورة الفيل وسورة قريش سورة واحدة .
 وكل ذلك استناداً لما فهمه من قول القرآن . ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جمعوا القرآن
 أنهم ترددوا ولا اختلفوا في عدد سورته ، وأنها مائة وأربع عشرة سورة ، روى أصحاب السنن
 عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزلت الآية يقول : ضموها في السورة
 التي يذكر فيها كذا ، وكانت السور معلومة للتأديرات منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم
 محفوظة عنه في قراءة الصلاة وفي عرض القرآن ، فترتيب الآيات في السور هو بتوقيف

(١) هو على بن حسن الهذلي - بضم الهاء - نسبة إلى هذالة بوزن ثعلبة : اسم حد قبيلة من قبائل الأزد،
 والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء لقب لعل هذا ، كان يقب كراع النبل .

من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك عزرا ابن عطية إلى مكي بن أبي طالب وجزم به السيوطي في الإختان ، وبذلك يكون مجموع السورة من الآيات أيضا توقيفيا ، ولذلك نجد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة كذا وسورة كذا من طوال وقصار ، ومن ذلك حديث صلاة الكسوف ، وفي الصحيح أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجهم امرأة فقال له النبي : هل عندك ما تصدقها ؟ قال : لا ، فقال : ما معك من القرآن ؟ قال : سورة كذا وسورة كذا لسور سماها ، فقال « قد زوجتكم بما معك من القرآن » وسيأتي مزيد شرح لهذا الفرض عند الكلام على أسماء السور .

وقائدة التفسير ما قاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى « فاتوا بسورة من مثله » : « إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبّل من أن يكون بيّنا^(١) واحدا ، وأن القارئ إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهن لمطغفه كالسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسفا » .

وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض ، فقال أبو بكر الباقلاني : يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر بترتيبها كذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة ، وقال الهادي : كان جبريل يوقف رسول الله على موضع الآية وعلى موضع السورة . وفي المستدرک عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله يؤلف القرآن من الرقاق » قال البيهقي : تأويله أنهم كانوا يؤلفون آيات السور . ونقل ابن عطية عن الباقلاني الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشاوركة عثمان ، قال ابن عطية : وظاهر الأثر أن السبع الطوال والحواميم والمفصل كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان من السور ما لم يرتب فذلك هو الذي رتب وقت كتابة المصحف .

أقول : لاشك أن طوائف من سورا القرآن كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . على ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا اليوم الذي هو نسخة من المصحف الإمام الذي جمع وكتب في خلافة أبي بكر الصديق ووزعت على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان ذي النورين فلا شك في أن سور المفصل كانت هي آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة في الصلوات المفروضة أن يكون في بعض الصلوات من طوال المفصل وفي بعضها من

(١) بيانا بموحدين تانيتهما مشددة ونون . قال السيد : هو الشيء ، وكأن الكلمة يمانية .

وسط الفصل وفي بعضها من قصار الفصل . وأن طائفة السور الطولى الأوائل في المصحف كانت مرتبة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - أول القرآن . والاحتمال فيما عدا ذلك وأقول : لا شك في أن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان وهما من أكبر حفاظ القرآن من الصحابة ، تَوَحَّيَا ما استطاعا ترتيب قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - السور ، وترتيب قراءة الحفاظ التي لا تخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان زيد بن ثابت من أكبر حفاظ القرآن وقد لازم النبي - صلى الله عليه وسلم - مدة حياته بالدينة ، ولم يتردد في ترتيب سور القرآن على نحو ما كان يقرؤها النبي - صلى الله عليه وسلم - حين نسخ المصاحف في زمن عثمان . ذلك أن القرآن حين جمع في خلافة أبي بكر لم يجمع في مصحف مرتب وإنما جعلوا لكل سورة صحيفة مفردة ولتلك عبروا عنها بالمصحف ، وفي موطن ابن وهب من مالك أن ابن عمر قال « جَمَعَ أبو بكر القرآن في قواطيس » . وكانت تلك المصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين ، بسبب أنها كانت وَصِيَّةَ أبيها على تركته ، فلما أراد عثمان جمع القرآن في مصحف واحد أرسل إلى حفصة فأرسلت بها إليه ولما نُسخَتْ في مصحف واحد أُرْجِعَ المصحف إليها ، قال في فتح الباري : « وهذا وقع في رواية عمارة ابن غزيرة أن زيد بن ثابت قال : أمرني أبو بكر فكتبْتُ في قطع الأديم والسب فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتبْتُ ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده » والأصح أن القرآن جمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد .

وقد يوجد في أي من القرآن ما يقتضى سَبَقَ سورة على أخرى مثل قوله في سورة النحل « وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل » يُشِيرُ إلى قوله « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر » الآية من سورة الأنعام فدلَّت على أن سورة الأنعام نزلت قبل سورة النحل ، وكذلك هي مرتبة في المصحف ، وقد ثبت أن آخر آية نزلت آية في سورة البقرة أو في سورة النساء أو في براءة ، وثلاثُها في الترتيب مقدمة على سور كثيرة .

المصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأقسامهم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كانت مختلفة في ترتيب وضع السور . ومن كان له مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ، وروى أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة . قال في الإتيان : إن من الصحابة من رتب مصحفه على ترتيب النزول - أي بحسب ما بلغ إليه علمه - وكذلك

كان مصحف علي رضي الله عنه وكان أوله اقرا باسم ، ثم المذر ، ثم الزمل ، ثم التكوير وهكذا إلى آخر المكتبي ثم الدني . ومنهم من رتب على حسب الطول والقصر وكذلك كان مصحف أبي وابن مسعود فكانا ابتداءً بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران ، وعلى هذه الطريقة أمر عثمان رضي الله عنه بترتيب المصحف المدعو بالإمام ، أخرج الترمذی وأبو داود عن ابن عباس قال : قلت لعثمان بن عفان : ما حللكم أن عمدتم إلى الأقال وهي من الثاني وإلى براءة وهي من الثين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتوهما في السبع الطوال ، فقال عثمان « كان رسول الله ﷺ يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات المدد فكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، وكانت الأقال من أوائل ما أنزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن ، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها ، فن أجّل ذلك قرنتم بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فوضعتهما في السبع الطوال » . وهو صريح في أنهم جعلوا علامة الفصل بين السور كتابة البسملة ولذلك لم يكتبوها بين سورة الأقال وسورة براءة لأنهم لم يميزوا بأن براءة سورة مستقلة ، ولكنه كان الراجح عندهم فلم يقدموا على الجزم بالفصل بينهما تحرياً . وفي باب تأليف القرآن من صحيح البخاري عن عبد الله بن مسعود أنه ذكر النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأهن في كل ركعة فسئل هلقة منها فقال : عشرون سورة من أول الفصل على تأليف ابن مسعود آخرها من الحواميم حم الدخان وهم يتساهلون ، على أن الجمهور جزموا بأن كثيراً من السور كان مرتباً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

ثم اعلم أن ظاهر حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح البخاري في باب تأليف القرآن أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمراً لازماً فقد سألتها رجل من العراق أن تزيه مصحفها ليؤلف عليه مصحفه فقالت « وما يضرك أية آية قرأت قبل » ، إنما نزل أول ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام » وفي صحيح مسلم عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران في ركعة . قال حياض في الأكمال « هو دليل لكون ترتيب السورة وقع

باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء « وفي حديث صلاة الكسوف أن النبي ﷺ قرأ فيها بسورتين طويلتين ولما كانت جهرية فإني قراءته تينك السورتين لا يخفى على أحد ممن صلى معه ، ولذلك فالظاهر أن تقديم سورة آل عمران على سورة النساء في المصحف الإمام ما كان إلا اتباعا لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما قرأها النبي ﷺ كذلك إما لأن سورة آل عمران سبقت في النزول سورة النساء التي هي من آخر ما أنزل ، أو لرى المناسبة بين سورة البقرة وسورة آل عمران في الاختتام بكلمة آم ، أو لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصفهما وصفا واحدا «ففي حديث أبي أمامة أن النبي ﷺ قال اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران وذكر فضلها يوم القيامة » أو لما في صحيح مسلم أيضا عن حديث النعمان بن بشير أن النبي ﷺ قال « يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدم سورة البقرة وآل عمران ، وضرب لها ثلاثة أمثال » الحديث . ووقع في تفسير شمس الدين محمود الأصفهاني الشافعي ^(١) ، في المقدمة الخامسة من أوائله « لا خلاف في أن القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه ، وأما في محله ووضعه وترتيبه فنجد المحققين من أهل السنة كذلك ؛ إذ الدواعي تدور على نقله على وجه التواتر ، وما قيل التواتر شرط في ثبوته بحسب أصله وليس شرطا في محله ووضعه وترتيبه فضعيف لأنه لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن وما لم يتواتر يجوز سقوطه » وهو يعني بالقرآن ألفاظ آياته وعملها دون ترتيب السور .

قال ابن بطال ^(٢) « لا نعلم أحدا قال بوجوب القراءة على ترتيب السور في المصحف بل يجوز أن تقرأ الكهف قبل البقرة ، وأما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القرآن منكسا ، فالمراد منه أن يقرأ من آخر السورة إلى أولها » . قلت أو يحمل النهي على الكرامة .

واعلم أن معنى الطولي والقصر في السور مراعى فيه عدد الآيات لا عدد الكلمات

(١) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحد الأصفهاني الشافعي المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة جمع في تفسيره الكشاف ، ومفاتيح النيب ، وهو مخطوط بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس .

(٢) هو علي بن خلف بن صالح القرطبي ثم البلسي المالكي الشافعي المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة ، له شرح على صحيح البخاري .

والحروف . وأن الاختلاف - بينهم في تعيين السكى والمدنى من سور القرآن خلاف ليس بكثير . وأن ترتيب المصحف تخطت فيه السور السكية والمدنية . وأما ترتيب نزول السور السكية ونزول السور المدنية ففيه ثلاث روايات ، إحداهما - رواية مجاهد عن ابن عباس ، والثانية رواية عطاء الخراساني عن ابن عباس ، والثالثة لجابر ابن زيد ولا يكون إلا من ابن عباس ، وهي التي اعتمدها الجعبري في منظومته التي سماها «تقريب المأمول في ترتيب النزول» وذكرها السيوطي في الإتيان وهي التي جربنا عليها في تفسيرنا هذا .

وأما أسماء السور فقد جُملت لها من عهد نزول الوحي ، والمقصود من تسميتها تيسير الراجعة والمذاكرة . وقد دل حديث ابن عباس الذي ذكر أننا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا نزلت الآية «ضموها في السورة التي يذكر فيها كذا» ، فسورة البقرة مثلاً كانت تلقب بالسورة التي تذكر فيها البقرة . وفائدة التسمية أن تكون بما يميز السورة من غيرها . وأصل أسماء السور أن تكون بالوصف كقولهم السورة التي يذكر فيها كذا ، ثم شاع تحذفوا الوصول وعوضوا عنه الإضافة فقالوا سورة ذُكر فيها البقرة مثلاً ، ثم حذفوا المضاف وأقبلوا المضاف إليه مقامه فقالوا سورة البقرة . أو أنهم لم يقدروا مضافاً - وأضافوا السورة لما يذكر فيها لأدنى ملاسة . وقد ثبت في صحيح البخاري قول عائشة رضي الله عنها «لما نزلت الآيات من آخر البقرة الحديث» وفيه من ابن مسعود قال قرأ رسول الله النجم . وعن ابن عباس أن رسول الله سجد بالنجم . وما روى من حديث عن أنس مرفوعاً «لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها آل عمران - وكذا القرآن كله» ، فقال أحمد بن حنبل هو حديث منكسر ، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ، ولكن ابن حجر أثبت صحته . ويذكر عن ابن عمر أنه كان يقول مثل ذلك ولا يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ذكره البيهقي في شعب الإيمان ، وكان الحجاج بن يوسف يمنع من يقول سورة كذا ويقول قل السورة التي يذكر فيها كذا ، والذين صححوا حديث أنس تأولوه وتأولوا قول ابن عمر بأن ذلك كان في مكة حين كان المسلمون إذا قالوا : سورة الفيل وسورة المنكبوت مثلاً هنأ بهم المشركون ، وقد روى أن هذا سبب نزول قوله تعالى «إنا كفيناك المستهزئين» فلما هاجر المسلمون إلى المدينة زال سبب النعي ففسخ ، وقد علم الناس كلهم معنى التسمية .

ولم يشتهر من السلف هذا النوع ولهذا ترجم البخاري في كتاب فضائل القرآن بقوله « باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا » وأخرج فيه أحاديث تدل على أنهم قالوا سورة البقرة ، سورة الفتح ، سورة النساء ، سورة الفرقان ، سورة براءة ، وبعضها من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليه فلفظ أن يقول سورة البقرة أو التي يذكر فيها البقرة ، وأن يقول سورة النجم وسورة النجم ، وقرأت النجم وقرأت النجم ، كما جاءت هذه الإطلاقات في حديث السجود في سورة النجم عن ابن عباس .

والظاهر أن الصحابة سموا بما حفظوه عن النبي صلى الله عليه وسلم أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها ولو كانت التسمية غير مأثورة ، فقد سمي ابن مسعود التنبؤ سورة المطلع والمطلع كما مر ، فثبت أن تكون التسمية من وضعه ، وقد اشتهرت تسمية بعض السور في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وسميها وأقرأها وذلك يكفي في تصحيح التسمية . وإعلم أن أسماء السور إما أن تكون بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد ، وإما أن تكون بالإضافة لشيء اختصت بذكره نحو سورة لقمان وسورة يوسف وسورة البقرة ، وإما بالإضافة لما كان ذكره فيها أوفى نحو سورة هود وسورة إبراهيم ، وإما بالإضافة لكلمات تقع في السورة نحو سورة براءة ، وسورة حم مسم ، وسورة حم السجدة كما سماها بعض السلف ، وسورة قاطر . وقد سموا مجموع السور المفتحة بكلمة حم « آل حم » ، وربما سموا السورتين يوسف واحد فقد سموا سورة الكافرون وسورة الإخلاص للفقشتين .

وإعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف أسماء السور بل اكتفوا بإثبات البسملة في مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين ، وإنما فعلوا ذلك كراهة أن يكتبوا في أثناء القرآن ما ليس بآية قرآنية ، فاختاروا البسملة لأنها مناسبة للافتتاح مع كونها آية من القرآن وفي الإتيان أن سورة البينة سُميت في مصحف أبي سورة أهل الكتاب ، وهذا يؤذن بأنه كان يسمى السور في مصحفه . وكتبت أسماء السور في المصاحف بإطراد في عصر التابعين ولم يتكرر عليهم ذلك . قال المسازري في شرح البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني: إن أسماء السور لما كتبت المصاحف كتبت بخط آخر لتمييز عن القرآن، وإن البسملة كانت مكتوبة في أوائل السور بخط لا يتميز عن الخط الذي كتب به القرآن .

وأما ترتيب آيات السورة فإن التنجيم في النزول من المعلوم كما تقدم آتياً ، وذلك في

آياته وسوره فربما نزلت السورة جميعا دفعة واحدة كما نزلت سورة الفاتحة وسورة الرسالات من السور القصيرة ، وربما نزلت نزولا متتابعيا كسورة الأنعام ، وفي صحيح البخاري عن البراء ابن عازب قال آخر سورة نزلت كاملة براءة ، وربما نزلت السورة مفردة ونزلت السورتان منفردتان في أوقات متداخلة ، روى الترمذي عن ابن عباس عن عثمان بن عفان قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد - أي في أوقات متقاربة - فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بهض من يكتب الوحي فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة كذا » . ولذلك فقد تكون السورة بعضها مكيا وبعضها مدنيا . وكذلك نهاية كل سورة كان جوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ، فكانت نهايات السور معلومة ، كما يشير إليه حديث « من قرأ الآيات الخواتم من سورة آل عمران » وقول زيد بن ثابت « فقدت آخر سورة براءة » . وقد توفي رسول الله والقرآن مسوّر سورا معينة ، كادل عليه حديث اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام في آيات من سورة الفرقان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم في المقدمة الخامسة . وقال عبد الله بن مسعود في سؤر بني إسرائيل ، والكهف ، ومريم ، وطه ، والأنبياء « هُنَّ مِنَ الْمَتَائِ الْأُولَى وَهُنَّ مِنْ تِلَادِي » وقد جمع من الصحابة القرآن كله في حياة رسول الله زيد بن ثابت ، ومما بذ جبل ، وأبو زيد ، وأبي بن كعب ، وأبو الدرداء ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الصامت ، وأبو أيوب ، وسعد بن عبيد ، ومُجَمِّع بن جارية ، وأبو موسى الأشعري ، وحفظ كثير من الصحابة أكثر القرآن على تفاوت بينهم .

وفي حديث غزوة حنين لما انكشف المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا مِشْرَ الْأَنْصَارِ ، يا أَصْحَابَ السَّمَرَةِ ، يا أَصْحَابَ سِوْرَةِ الْبَقَرَةِ » فلمل الأنه كانوا قد عكفوا على حفظ ما نزل من سورة البقرة لأنها أول السور النازلة بالمدينة ، وفي تكام القرآن لابن العربي عن ابن وهب عن مالك كان شمارهم يوم حنين يا أصحاب سورة البقرة وقد ذكر الحويون في الوقف على تاء التائيت هاء أن رجلا نادى : يا أهل سورة البقرة يائبات التاء في الوقف وهي لنة ، فأجابه عبيد « ما أحفظ منها ولا آيت » عاكاة لنته .

المقدمة التاسعة

في أن الماني التي تتحمله جمل القرآن ، تُعتبر مرادة بها

إن العرب أمة جُيِلَتْ على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام ، فلي دَعامة فطنتهم وذكايتهم
أُغِيَتْ أساليب كلامهم ، وبخاصة كلام بلنائهم ، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد
المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال « لَمَحَّة دَالَّة » . لأجل ذلك كثر في كلامهم : المجاز ،
والاستمارة ، والتمثيل ، والكناية ، والتعريض ، والاشتراك والتسامح في الاستعمال
كالمبالغة ، والاستطرادُ ومستبغاتُ التراكيب ، والأمثالُ ، والتلميح ، والتعليق ،
واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية ، واستعمال الاستفهام في
التقرير أو الإنكار ، ونحو ذلك .

وملاك ذلك كله توفير الماني ، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها
ليسهل اعتلائها بالأدهان ؛ وإذ قد كان القرآن وحيا من اللام سبحانه وقد أراد أن يجعله
آية على صدق رسوله وتحدى بلناء العرب بممارسة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة
الماثرة ، فقد نُسج نظمه نسجا بالغا منتهى ما نَسَّج به اللغة العربية من الدقائق والطلائف
لفظا ومعنى بما يفي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم .

فجاء القرآن على أسلوب أبدع مما كانوا يسهدون وأعجب ، فأعجز بلناء الماندين عن
معارضته ولم يَسْتَمِمْ إلا الإذعان ، سواء في ذلك من آمن منهم مثل ليبيد ابن ربيعة وكعب
ابن زهير والناجفة الجمدي ، ومن استمر على كفره عنادا مثل الوليد بن المغيرة . فالقرآن من
جانب إيجازه يكون أكثر معاني من الماني المتأدبة التي يودعها البلناء في كلامهم . وهو
لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من الماني والمقاصد أكثر
ما تحتمل الألفاظ ، في أقل ما يمكن من المقدار ، بحسب ما تسمح به اللغة النواردة هو بها
التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات ، ليحصل تمام القصد من الإرشاد الذي جاء لأجله في
جميع نواحي الهدى ، فمتاد البلناء إبداع التكلم معنى يدعو إليه غرض كلامه وترك غيره
والقرآن يُبَيِّن أن يودع من الماني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في
البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأهل مقصودا وكان ما هو

أدنى منه مرادامه لامرادا دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها منساوية في الاحتمال والظهور أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ولو أن تبلغ حد التأويل وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح . أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر ، مثل قوله تعالى « وما تقتلوه يقينا » أى ما تيقنوا قتله ولكن توهموه ، أو ما يقرن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقينا بل فهموه خطأ ، ومثل قوله « فأنساه الشيطان ذكر ربه » فى كل من كلمة ذكر وربه معنيان ، ومثل قوله « قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثوئى » فى لفظ رب معنيان . وقد تكثر المانى بإزالة لفظ الآبة على وجهين أو أكثر تكثيرا للمانى مع إيجاز اللفظ وهذا من وجوه الإيجاز . ومثاله قوله تعالى « إلا عن موعدة وعدها إياه » بالثناة التحتية وقرأ الحسن البصرى أباه بإباء الموحدة ، فنشأ احتمال فيمن هو الواحد . ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء ، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المانى المألوفة للمرب فى أمثال تلك التراكيب ، مظلونا بأنه مراد لمنزله ، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لنوعية أو توقيفية . وقد جعل الله القرآن كتاب الأمة كلها وفيه هديها ، ودعاهم إلى تدبره وبذل الجهد فى استخراج معانيه فى غير ما آية كقولته تعالى « فأتقوا الله ما استطعتم » وقوله « وإذا جاءهم أمرٌ من الأَمْرِ أو الخوفِ أذاعوا به ولو ردُّوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلَّهم الذين يستنبطونه منهم » وقوله « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم » وغير ذلك . على أن القرآن هو الحجة العامة بين علماء الإسلام لا يختلفون فى كونه حجة شريعتهم وإن اختلفوا فى حجية ما عداه من الأخبار الروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لشدة الخلاف فى شروط تصحيح الخبر ، ولتفاوتهم فى مقدار ما يبلغهم من الأخبار مع تفرق المصور والأقطار ، فلا مرجع لهم عند الاختلاف يرجعون إليه أقوى من القرآن ودلالته .

وبدل لتأسياننا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبى صلى الله عليه وسلم لآيات ، فنرى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب ؛ ولكننا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المانى من ألفاظ القرآن ، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد بن المَعْلَى قال : دعانى رسول الله وأنا فى الصلاة فلم أجدته فلما فرغت أقبَلْتُ إليه فقال « ما منعك أن تجيبني ؟ قلت : يا رسول الله

كنتُ أسأل ، فقال : أَلَمْ يَقُلِ اللهُ تَعَالَى اسْتَجِيبُوا لِرَسُولِي إِذَا دَعَاكُمْ ؟ ، فلا شك أن المعنى المسوقَ فيه الآيةُ هو الاستجابة بمعنى الامتثال ، كقوله تعالى « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » ، وأن المراد من الدعوة الهداية كقوله « يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ » ، وقد تعلق قول دعاكم بقوله لا يجيبكم أى لا فيه صلاحكم ، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحا للحمل على المعنى الحقيقي أيضا وهو إجابة النداء حمّل النبي صلى الله عليه وسلم الآية على ذلك في المقام الصالح له ، بقطع النظر عن التعلق وهو قوله « لا يجيبكم » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « يُخْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُفَاءَ مُرَّةٍ غُرْلًا ، كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ » إنما هو تشبيه الخلق اثنائي بالخلق الأول لدفع استبعاد البعث ، كقوله تعالى « أَفَمَيِّتًا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ، بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وقوله « وهو الذى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ » ، فذلك مورد التشبيه ، غير أن التشبيه لما كان صالحا للحمل على تمام الشبهة أَعْلَمْنَا النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك مراد منه ، بأن يكون التشبيه بالخلق الأول شاملا للتجرد من الثياب والنمال .

وكذلك قوله تعالى « إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ » فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب لما قال له لَا تُصَلِّ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَرْ سَلُولٍ فإنه منافق وقد نهاك الله عن أن تستغفر للمنافقين ، فقال النبي « خَيْرٌ رَبِّي وَسَازِدٌ عَلَى السَّبْعِينَ » حمّل قوله تعالى « تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ » أو لا تستغفر لهم على التخيير مع أن ظاهره أنه مستعمل في التسوية ، وحمل اسم العدد على دلالاته الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة كما هو قرينة السياق لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملهما عليه فكان الحمل تأويلا ناشئا عن الاحتياط . ومن هذا قول النبي « لَأَمْ كَلْتُمُومَ بَنِي مُعَيْطَ حِينَ جَاءَتْ مُسَلِّمَةٌ مَهَاجِرَةٌ إِلَى الدِّينَةِ وَابَّتْ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الشَّرْكَائِنِ فَقَرَأَ النَّبِيُّ قَوْلَهُ تَعَالَى « يُخْرِجُ الْخَلْقَ مِنَ الْمَيِّتِ » فَاسْتَعْمَلَهُ فِي مَعْنَى مُجَازَى هُوَ غَيْرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي الَّذِي سَبَقَ إِلَيْهِ ، وَمَا أَرَى سَجُودَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَاضِعِ سُجُودِ اشْتِلَاوَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَاجِعًا إِلَى هَذَا الْأَسْلِ فَإِنْ كَانَ قَهْمًا مِنْهُ رَجَعَ إِلَى مَا شَرَحْنَا تَأْسِيلَهُ ، وَإِنْ كَانَ وَحِيًّا كَانَ أَقْوَى حُجَّةً فِي إِيرَادَةِ اللَّهِ مِنْ أَلْفَاظِ كِتَابِهِ مَا تَحْتَمِلُهُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا لَا يَنَاقِي أَغْرَاضَهُ .

وكذلك لما ورد عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من الأئمة مثل ما روى

أن عمرو بن العاص أصبح جنبا في غزوة في يوم بارد فقيم وقال « الله تعالى يقول: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما » مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضا. ومن ذلك أن عمر لما فتحت العراق وسأله جيش الفتح عسمة أرض السواد بينهم قال: « إن قسمتها بينكم لم يحجد المسلمون الذين يأتون بمدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم فأرى أن أجعلها خرابا على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل مؤمن بالله يقول: والذين جاءوا من بعدهم » وهذه الآية نزلت في فء قريظة والنضير، والمراد بالذين جاءوا من بعد المذكورين هم المسلمون الذين أسلموا بعد الفتح المذكور. وكذلك استنباط عمر ابتداء التاريخ بيوم الهجرة، من قوله تعالى « لَمَسْجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ » فإن المعنى الأصلي أنه أُسِّسَ من أول أيام تأسيسه، واللفظ صالح لأن يحمل على أنه أُسِّسَ من أول يوم من الأيام أى أحق الأيام أن يكون أول أيام الإسلام فتكون الأولوية نسيبة. وقد استدلل فقهاؤنا على مشروعية الجمالة ومشروعية الكفالة في الإسلام، بقوله تعالى في قصة يوسف « وَلَمِنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ » كما تقدم في الفقرة الثالثة، مع أنه حكاية قصة مضت في أمة خلت ليست في سياق تقرير ولا إنكار، ولا هي من شريعة سماوية، إلا أن القرآن ذكرها ولم يُقْبَلْها بإنكار. ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حجية الإجماع ونحوه بقوله تعالى « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا » مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشافة خاصة وأتباع غير سبيل خاص ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية.

وإن القراءات المتواترة إذا اختلفت في قراءة ألفاظ القرآن اختلافا يفضي إلى اختلاف المعاني كَمَا يرجع إلى هذا الأصل.

ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعدا قد يكون بينهما السمو والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن من بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي، مثل حمل الجهاد في قوله تعالى « ومن جاهد فإنما يجاهد نفسه » في سورة النكبات على معنى مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام. وقد يكون بينها التنازع، بحيث يكون تعيين التركيب للبعض

منافيا لتعيينه للآخر بحسب إرادة التكلم عرفنا ، ولكن صلاحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحمّل السامع على الأخذ بالجميع إبقاء بما عسى أن يكون مراد التكلم ، فالجمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطا . وقد يكون ثاني السنيين متولفا من المعنى الأول ، وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مُسْتَقْبَمَات التراكيب ، مثل الكناية والتعريض والتعكم مع معانيها الصريحة ، ومن هذا القبيل ما في صحيح البخاري عن ابن عباس قال : كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فتكلم بعضهم وجد في نفسه فقال : لم يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله ، فقال عمر : إنه من حيث علمتم ، فدعا ذات يوم فأدخله معهم قال : فارتيت أنه دعاني إلا ليريههم ، قال : ما تقولون في قول الله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح ؟ » فقال بعضهم : أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا ، فقال لي : أ كذلك تقول يا ابن عباس ؟ فقلت : لا ، فقال : فما تقول ؟ قلت : هو أجل رسول الله أعلمه له ، قال إذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة أجلك فسيح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ، فقال عمر : ما أعلم منها إلا ما تقول .

وانك لتستمر بالآية الواحدة فتأملها وتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي . وقد تشكأثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر إذ كان التركيب سمحا بذلك .

فختلّف الحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته ، من اشتراك وحقيقة ومجاز ، وصريح وكناية ، ووديع ، ووصل ، ووقف ، إذا لم تقص إلى خلاف المقصود من السياق ، يجب حمل الكلام على جميعها كالوصل والوقف في قوله تعالى « لَا رَبَّ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ » إذا وقف على لارب أو على فيه . وقوله تعالى « وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قُتِلَ مِمَّا رُبُّوْنَ كَثِيرٌ » باختلاف المعنى إذا وقف على قوله قُتِلَ ، أو على قوله مِمَّا رُبُّوْنَ كثير . وكقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون » باختلاف المعنى عند الوقف على اسم الجلالة أو على قوله في العلم ، وكقوله تعالى « قَالَ أَرَأَيْتُ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنَّ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ » باختلاف ارتباط النداء من قوله

يا إبراهيم بالتوبيخ بقوله أراغب أنت ، أو بالوعيد في قوله لئن لم تنته لأَرْجِمَنَّكَ ، وقد أراد الله تعالى أن يكون القرآن كتابا مخاطبا به كل الأمم في جميع المصور ، لذلك جعله بلغة هي أفصح كلام بين لغات البشر وهي اللغة العربية ، لأسباب يلوح لي منها . أنَّ تلك اللغة أوفر اللغات مادة ، وأقلها حروفا ، وأفصحها لهجة ، وأكثرها تصرفا في الدلالة على أغراض التكلم ، وأوفرها ألفاظا ، وجمله جامعا لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبها من الماني ، في أقل ما يسمع به نظم تلك اللغة ، فكان قوام أساليبه جاري على أسلوب الإيجاز ؛ فذلك كثرة فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب .

ومن أدق ذلك وأجدره بأن نبه عليه في هذه المقدمة استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دقة .

واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معا . بَلَّةَ إرادة الماني المكسب منها مع الماني المصرح بها ، وإرادة الماني المستتبعات (بفتح الباء) من التراكيب المستتبعة (بكسر الباء) .

وهذا الأخير قد نبه عليه علماء العربية الذين اشتغلوا بلم الماني والبيان . وبقى المبحثان الأولان وهما استعمال المشترك في معنييه أو معانيه ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، محل تردد بين المتصدين لاستخراج معاني القرآن تفسيراً وتشريهاً ، سببه أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن أو واقع بندرة ، فلقد تجد بعض العلماء يدفع محملاً من محامل بعض آيات بأنه محمل يفضى إلى استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، ويسدون ذلك خطباً عظيماً .

من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً ينبغي^١ من تردد في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال . وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند القرب قبل نزول القرآن ، إذ قال النزالي وأبو الحسين البصري^(١) يصح أن يراد بالمشارك عدة معان لكن بإرادة التكلم وليس بدلالة اللغة . وظنى بهما أنهما يريدان تصوير تلك الإرادة

(١) محمد بن علي البصري الشافعي المعزى التوفى سنة ٤٣٩ هـ له كتاب المنشد في أصول الفقه .

إلى أنها دلالة من مستبهمات التراكيب لأنها دلالة عقلية لا تحتاج إلى علاقة وقرينة ،
كدلالة المجاز والاستمارة .

والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعاً أو بعضاً إطلاقاً لتوياً ، فقال
قوم هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة . وقال
قوم هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد
إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة ، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات
المجاز وهذا لا يستقيم لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة السانعة من إرادة
المعنى الحقيقي وهي لا تتصور في موضوعنا ؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا
لاقتضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله . وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق
بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه ، فإن
قرينة المجاز مائة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلاً أو
بعضاً .

وثمة قول آخر لا ينبغي الالتفات إليه وإنما نذكره استيماءاً لأراء الناظرين في هذه
المسألة ، وهو صحة إطلاق المشترك على معانيه في النفي وعدم صحة ذلك في الإيجاب ، ونسب
هذا القول إلى برهان على الرَّغِيْنَانِيّ الفقيه الحنفي صاحب كتاب الهداية في الفقه ، ومثاره
في ما أحسب اشتباه دلالة اللفظ المشترك على معانيه بدلالة النكرة الكلية على أفرادها
حيث تقيد الموم إذا وقعت في سياق النفي ولا تقيد في سياق الإثبات .

والذي يجب اعتباره أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك
اللفظ المفرد المشترك ، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات ، سواء كانت المعاني
حقيقية أو مجازية ، محضة أو مختلفة . مثال استعمال اللفظ للمفرد في حقيقته ومجازة قوله تعالى
« أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجُومُ
وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ » فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة
على الأرض ومعنى مجازي وهو التظيم ، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين
لا محالة . وقوله تعالى « وَيَسْطُورُ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْلِحَتُهُمْ بِالشَّوْءِ » فبسط الأيدي
حقيقة في مدّها للضرب والسلب ، وبسط الألسنة مجاز في عدم إسكاتها عن القول البذيء .

وقد استعمل هنا في كلا معنييه . ومثال استعمال الركب المشترك في معنييه قوله تعالى « وَيَلْ لِلْمُطَفِّينَ » فركب ويل له يستعمل خبرا ويستعمل دعاء ، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين .

وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون ، أو ترجيح بعضها على بعض ، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل فلذلك كان الذي يرجع معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن ، يحمل غير ذلك المعنى مُلغى . ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج من مهبع الكلام العربي البليغ ، معاني في تفسير الآية . فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعداً فذلك على هذا القانون . وإذا تركنا معنى مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن فليس تركنا إياه دالا على إبطاله ، ولكن قد يكون ذلك لترجُّح غيره ، وقد يكون اكتفاء بذكره في تفاسير أخرى تجنباً للإطالة ، فإن التفاسير اليوم موجودة بين يدي أهل العلم لا يوزم استقراؤها ولا تمييز محاملها متى جروا على هذا القانون .

المقدمة المباشرة

في إعجاز القرآن

لم أرَ عرضاً تناضلت له سهام الأفهام . ولا غاية تسابقت إليها جياذ المهم فرجعت دونها حسرى . واقتنمت بما بلغت من صباية نَزْراً . مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن فإنه لم يزل شغل أهل البلاغة الشاغل . وموَرِّدُها للممول والناهل . ومُنْتَلَى سبَابِها للتدريج والواغل ، ولقد سبق أن ألفت علمُ البلاغة مشتملاً على نماذج من وجوه إعجازها . والتفرقة بين حقيقتها وعجازها . إلا أنه باحث عن كل خصائص الكلام العربي البليغ ليكون معياراً للنقد أو آلة للصنع . ثم ليظهر من جراء ذلك كيف تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبنا ، حتى يحجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله . قال أبو يعقوب السكاكي في كتاب الفتاح « واعلم أني مهتد لك في هذا العلم قواعد متى نبئت عليها أعجب كل شاهد بناؤها . واعترف لك بكمال الحذف في البلاغة أبناؤها . إلى أن قال - ثم إذا كنت ممن ملك الدُّوقَ وتصفحت كلام رب العزة . أطلعتك على ما يؤردك موارد العزة . وكشفت عن وجه إعجازها القناع » اهـ .

فأما أنا فأردت في هذه المقدمة أن أُرِيَّ بك أيها التأمل اللمعة ليست تحطارة طيف . ولا هي كإقامة المنتجع في المربع حتى يظله الصيف . وإنما هي لمحة ترى منها كيف كان القرآن معجزاً وتبصر منها نواحي إعجازها وما أنا بمستقص دلائل الإعجاز في آحاد الآيات والسور . فذلك له مصنفاته وكل صغير وكبير مستطر . ثم ترى منها بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائعة من أدب لغة العرب حتى ترى كيف كان هذا القرآن فتحاً بصائر ، وفتح عقول ، وفتح ممالك ، وفتح أدب غرض ارتقى به الأدب العربي مرتقى لم يبلغه أدب أمة من قبل . وكنت أرى الباحثين ممن تقدسني بخلطون هذين النرضين خلطاً ، وربما أهملوا معظم الفن الثاني ، وربما ألغوا به إلحاما وخلطوه بقسم الإعجاز وهو الذي يحق أن يكون البحث فيه من مقدمات علم التفسير ، ولعلك تجد في هذه المقدمة أسواً ونسكتاً أغفلها من تقدموا من تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباغلاني ، والزماني ، وعبد القاهر ، والخطابي ، وعياض ، والسكاكي ، فكوتوا منها بالمرصاد ، وأفلوا عنها

كما يلى من النار الرماد . وإن علاقة هذه المقدمة بالتفسير هى أن مفسر القرآن لا يمد تفسيره لمعاني القرآن بالنأ حد السكال فى غرضه ما لم يكن مشتملا على بيان دقائق من وجوه البلاغة فى آيه المفسرة بمقدار ما تنمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما فى آى القرآن من طرق الاستعمال العربى وخصائص بلاغته وما فاقته به آى القرآن فى ذلك حسبما أشرنا إليه فى المقدمة الثانية لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر .

فمن أعجب ما زاه خلوة معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا النرض الأسمى لإلاهيون التفاسير ، فمن مقل مثل معاني القرآن لأبى إسحاق الزجاج ، والمحرر الوجيز للشيخ عبدالحق بن عطية الأندلسى ، ومن مكثر مثل الكشاف . ولا يندر فى الخلو عن ذلك إلا التفاسير التى تحت ناحية خاصة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن ، على أن بعض أهل الهمم العالية من أصحاب هذه التفاسير لم يهمل هذا اللق النفيس كما يصف بعض العلماء كتاب أحكام القرآن لإسمايل بن إسحاق بن حماد المالسكى البندادى ، وكما زاه فى مواضع من أحكام القرآن لأبى بكر بن الربى .

ثم إن العناية بما نحن بصدده من بيان وجوه إعجاز القرآن إنما نبعت من تخترن أصله كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكونه المعجزة الباقية ، وهو المعجزة التى تحدى بها الرسول ممانديه تحدياً صريحاً . قال تعالى « وقالوا لو لا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ولقد تصدى للاستدلال على هذا أبو بكر الباقلا فى كتاب له سماء أوسمى « إعجاز القرآن » وأطال ، وخلاصة القول فيه أن رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام بنيت على معجزة القرآن وإن كان قد أيد بمد ذلك بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت فى أوقات وأحوال ومع ناس خاصة وقيل بعضها متواترا وبعضها قيل قالا خاصا ، فأما القرآن فهو معجزة عامة ، ولزوم الحاجة به باق من أولورودها إلى يوم القيامة ، وإن كان يسلم وجه إعجازه من عجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله فبنى ذلك من نظر مجدد ، فكذلك عجز أهل كل عصر من المصور التالية عن النظر فى حال عجز أهل العصر الأول ، ودليل ذلك متواتر من نص القرآن فى عدة آيات تتحدى

المرب بأن يأتوا بسورة مثله ، وبِشْرُ سُورَ مثله عما هو معلوم ، ناهيك أن القرآن نادى بأنه معجز لهم ، نحو قوله تعالى « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ » الآية فإنه سهَّلَ وَسَجَّلَ : سهَّلَ عليهم أن يأتوا بمثل سورة من سُورِهِ ، وسَجَّلَ عليهم أنهم لا يفعلون ذلك أبداً ، فكان كما سَجَّلَ ، فالتحدى متواتر وعجز المتحدثين أيضا متواتر بشهادة التاريخ إذ طالت مدتهم في الكفر ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين ، وما استطاعوا الإتيان بسورة مثله ثم هدلوا إلى المقاومة بالقوة .

قال الله تعالى « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ » الآية من سورة البقرة :

وقال « قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مِنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (سورة يونس) وقال « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِمِثْلِ سُورَتِهِ مِثْلِهِ مَفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مِنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ » (سورة هود) .

فعجز جميع المتحدثين عن الإتيان بمثل القرآن أمر متواتر بتواتر هذه الآيات بينهم وسكونهم عن المعارضة مع توفر دواعيهم عليها .

وقد اختلف العلماء في تحليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبيهم المقدرة أو سلبهم الداعي ، لتقوم الحجة عليهم برأى ومسح من جميع العرب . ويعرف هذا القول بالصرفه كما في المواقف للعضد والمقاصد للتفتازي (ولعلها بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف وصغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالقلية) ولم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء وإلى النظام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الأسفرائني فيما حكاه عنهم عضد الدين في المواقف ، وهو قول ابن حزم صريحه في كتاب الفیصل (ص 7 جز 3) (ص 184 جز 2) وقد عزاه صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة .

وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام

الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف ، فالتعليل لعجز المتحدثين به بانه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والقصاحة مبلغا تعجز قدرةُ بلغاء العرب عن الإتيان بمثله ، وهو الذي نعتلده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة .

وقد بدا لي دليل قوي على هذا وهو بقاء الآيات التي نسخ حُكها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف فإنها لما نسخ حُكها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبتها في المصاحف إلا ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلثم منها مقدار ثلاث آيات متحدى بالآيتين بمثلهما مثال ذلك آية الوصية في سورة العقود .

وإنما وقع التحدى بسورةٍ أى وإن كانت قصيرةً دون أن يتحداهم بمدد من الآيات لأن من أفانين البلاغة ما مرجمه إلى مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب النرض الذى سبق فيه من قوافى الكلام وخواتمه ، وانتقال الأغراض ، والرجوع إلى النرض ، وفنون الفصل ، والإيجاز والإطناب ، والاستطراد والاعتراض ، وقد جعل شرف الدين الطيبي ^(١) هذا هو الوجه لإيقاع التحدى بسورة دون أن يجمل بمدد من الآيات .

وإذ قد كان تفصيل وجوه الإيجاز لا يحصره التأمل كان علينا أن نضبط مآفدها التي هي ملاكها ، فرى ملاك وجوه الإيجاز راجعا إلى ثلاث جهات :

الجهة الأولى بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربى البليغ من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معانى دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيد أصل وضع اللغة ، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم .

الجهة الثانية ما أبدعَه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب ، ولكنه غير خارج عما تسمع به اللغة .

الجهة الثالثة ما أودع فيه من المعانى الحكيمة والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة ، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إيجاز القرآن من علمائنا مثل أبى بكر الباقلانى والقاضى هياض .

(١) اسمه على الأصح الحسين ، وقيل : الحسن بن محمد الطيبي بكسر الطاء وسكون اليا ، الشافعى النوفى

وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يمدح به رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المُنِيِّات مما دل على أنه منزل من علام القيوب ، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجهاً رابعاً من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة عما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا القُدُّ من أخبار أهل الكتاب ، فهذا معجز للعرب الأُميين خاصة وليس معجزاً لأهل الكتاب ؛ وخاصُّ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله ، وليس معجزاً للمكابرين فقد قالوا إنما يعلمه بشر .

فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب ، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشرائهم مباشرة ، ومعجز لامتهم بواسطة إدراكهم أن تحجز مقارعيه عن ممارسته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم . ثم هو بذلك دليل على صدق النزّل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدق عجز العرب بلوغاً لا يُستطاع إنكاره لمعارضيه بتواتر الأخبار ، ولن جاء بعدهم بشواهد التاريخ . فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي ، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي .

ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف المصور ، وهذا معنى قول السكاكي في الفتح غاطباً للناظر في كتابه « مُتَوَسَّلاً بِذَلِكَ (أى بمعرفة الخصائص البلاغية التي هو بصدد الكلام عليها إلى أن تتأنق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلاً عما أجمَلَهُ عَجْزُ الْمُتَحَدِّثِينَ به عندك إلى التفصيل » .

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازاً مستمراً على مر العصور ، وهذا من جملة ما مثله قول أئمة الدين : إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تاقب السنين ، لأنه قد يُدِيرُك إعجازه المغلاة من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكومية والعلمية والأخلاقية ، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك الماني وإجمالاً لمن يبلغه شهادتهم بذلك . وهو من الجهة الرابعة - عند الدين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث - معجز لأهل عصر نزوله إعجازاً تفصيلياً ، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن ، وتعيّن صرف الآيات المشتمة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها .

هذا ملك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالاً ، ولنأخذ في شيء من تفصيل ذلك ونثيله .

فأما الجهة الأولى فرجمها إلى ما يُسمى بالمُعرف الأعلى من البلاغة والفصاحة ، وهو المصطلح على تسميته حدّ الإعجاز ، فلقد كان متعياً التنافس عند العرب بمقدار التفوق في البلاغة والفصاحة ، وقد وصف أئمة البلاغة والأدب هذين الأمرين بما دُونَ له علماً الماني والبيان ، وتصدّوا في خلال ذلك للموازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة وبين أبلغ ما حفظ من العرب من ذلك مما عُدّ في أقصى درجاتها . وقد تصدى أمثال أبي بكر الباقاني وأبي هلال السكري وعبد القاهر والسكاكي وابن الأثير ، إلى الموازنة بين ما ورد في القرآن وبين ما ورد في بليغ كلام العرب من بعض فنون البلاغة بما فيه منفع للمتأمل ، ومثل للمتبتّل . وليس من حظ الواسف إعجاز القرآن وصفاً إجمالياً كمنعنا ههنا أن يصف هذه الجهة وصفاً مفصلاً لكثرة أغانيتها ، فحسبنا أن نُحيل في تحصيل كلياتها وقواعدها على الكتب المجلولة لتلك مثل دلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة ، والقسم الثالث فابده من المتنازع ، ونحو ذلك ، وأن نُحيل في تفصيلها الواسفة لإعجاز آي القرآن على التفسير المؤلّفة في ذلك وعمدها كتاب الكشاف للعلامة الزمخشري ، وما سنستنبطه ونبتكره في تفسيرنا هذا إن شاء الله ، غير أنّي ذاكر هنا أصولاً لنواحي إعجازه من هذه الجهة وبخاصة ما لم يذكره الأئمة أو أجعلوا في ذكره .

وحسبنا هنا الدليل الإجمالي وهو أن الله تعالى تحدى بلنأهم أن يأتوا بسورة من مثله فلم يتعرض واحد إلى موارسته ، اعترافاً بالحق وربّناً بأنفسهم عن التمرّض بالنفس إلى الانتضاح ، مع أنهم أهل القدرة في آفانين الكلام فظلاً وثراً ، ورغبياً وزجراً ، قد خُصّوا من بين الأمم بقوة ذهن وشدة الحافظة وفصاحة اللسان وبيان الماني ، فلا يستعصب عليهم سابق من الماني ، ولا يجمع بهم عسير من المقامات .

قال عياض في الشفاء : « فلم يزل يُقرّعهم النبي صلى الله عليه وسلم أشدّ القرّيع ويومئهم غاية التوبيخ ويُسِّف أحلامهم ويحط أعلامهم وهم في كل هذا ناكسون من موارسته محجّمون عن مائلته ، يخادعون أنفسهم بالكذب والإغراء بالافتراء ، وقولهم : إنّ هذا إلا سحر يُؤثر - وسحرٌ مستترٌ - وإفكٌ افتراء - وأساطير الأولين . وقد قال تعالى : فإن لم

فعلوا ولن تفعلوا ، فما فعلوا ولا قدروا ، ومن تماطى ذلك من سخفائهم كَمَسِيلَمَةَ كَشِفَ عَوَارِهُ لَجِيمِهِمْ . وَلَمَّا سَمِعَ الْوَلِيدُ بْنُ الْمُبَرِّقَةِ قَوْلَهُ تَمَالَى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » الْآيَةَ قَالَ : « وَاللَّهِ إِنَّ لَهُ لَتَحَلَّوَةً وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَّوَةً » ، وَإِنَّ أَسْفَلَ لَكَمْفِدَقٍ وَإِنَّ أَعْلَاهُ لَكُمْفِيرٌ وَمَا هُوَ بِكَلَامٍ بِشَرٍّ . وَذَكَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ » فَسَجَدَ وَقَالَ : سَجَدْتُ لِفَصَاحَتِهِ ، وَكَانَ مَوْضِعُ التَّأْثِيرِ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ هُوَ كَلِمَةُ اصْدَعْ فِي إِبَانَتِهَا مِنَ الدَّعْوَةِ وَالْجَهْرِ بِهَا وَالشَّجَاعَةِ فِيهَا ، وَكَلِمَةُ بِمَا تُؤْمَرُ فِي إِيجَازِهَا وَجَمْعِهَا . وَسَمِعَ آخَرَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا » فَقَالَ : أَشْهَدُ أَنَّ مَخْلُوقًا لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ . وَكَوْنُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّثَى بِهِ وَأَنَّ الْعَرَبَ عَجَزُوا عَنْ مَعَارَضَتِهِ مِمَّا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ لِإِجْمَالِهِ وَتَمْدِيدِهِ أَهْلَ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ لِتَفْصِيلِهِ ، قَالَ السَّكَاكِيُّ فِي الْمِفْتَاحِ : « وَاعْلَمْ أَنَّ شَأْنَ الْإِعْجَازِ عَجِيبٌ يُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ ، كَاسْتِقَامَةِ الْوِزْنِ تُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهَا ، أَوْ كَاللَّاحَةِ . وَمُدْرِكُ الْإِعْجَازِ عِنْدِي هُوَ التَّنَوُّقُ لَيْسَ إِلَّا . وَطَرِيقُ اكْتِسَابِ التَّنَوُّقِ طَوْلُ خِدْمَةِ هَذَيْنِ الْعَلَمَيْنِ (الْمَانِي وَالْيَانِ) نَعْمَ لِلْبَلَاغَةِ وَجُوهٌ مُتَلَثِّمَةٌ رَجَاءً تَيْسِرَتْ إِطَاعَةُ الْإِتِّمَامِ مِنْهَا لَتُجَنَّبَ عَلَيْكَ ، أَمَا تَقْسُ وَجْهَ الْإِعْجَازِ فَلَا » اهـ .

قال التفتتاني « يعني أن كل ما ندركه نقولنا في غالب الأمر تتمكن من التعبير عنه ، والإعجاز ليس كذلك لأننا نعلم قطعا من كلام الله أنه بحيث لا يتمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب مع أن كلماتهم كلمات كلامهم ، وكذا هيئات تراكيبه ، كما أنا نجد كلاما نعلم قطعا أنه مستقيم الوزن دون آخر ، وكما أنا ندرك من أحد كون كل عضو منه كما ينبغي وآخر كذلك أو دون ذلك ، لكن فيه شيء نسميه الملاحه ولا نعرف أنه ما هو ، وليس مدرك الإعجاز عند المصنف سوى التوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية ، فإن كان حاصلا بالقطرة فذاك وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بلسان الماني والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما ، وإن جمع بين التوق القطري وطول خدمة الملمين فلا غاية وراءه ، فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة لا كما ذهب إليه النظام وجمع من المنزلة أن إعجازه بالصرقة بمعنى أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب قدرتهم عليها ، ولا كما ذهب إليه جماعة من أن إعجازه بمخالفة أسلوبه لأساليب كلامهم من الأشعار والخطب والرسائل لاسيما في المقاطع

مثل يؤمنون وينفقون ويعلمون (قال السيد لاسيا في مطالع السور ومقاطع الآي) أو سلامته من التناقض (قال السيد مع طوله جدا) أو باشتاله على الإخبار بالنبيات والكل قاسد. أم وقال السيد: الجرجاني فهذه أقوال خمسة في وجه الإعجاز لا سادس لها .

وقال السيد أراد المصنف أن الإعجاز نفسه وإن لم يمكن وصفه وكشفه بحيث يدرك به لكن الأمور المؤدية إلى ككون الكلام معجزا أعني وجوه البلاغة قد محتجب فربما تيسر كشفها ليتفوق بذلك ذوق البليغ على مشاهدة الإعجاز .

يريد السيد بهذا الكلام إبطال التدافع بين قول صاحب المتفاح : 'يدرك ولا يمكن وصفه إذ نفي الإمكان ، وبين قوله نعم للبلاغة وجوه مثلثة ربما تيسر إمالة اللثام عنها ، فاقبت تيسر وصف وجوه الإعجاز ، بأن الإعجاز نفسه لا يمكن كشف القناع عنه ، وأما وجوه البلاغة فيمكن كشف القناع عنها .

واعلم أنه لاشك في أن خصوصيات الكلام البليغ ودقائقه مرادة لله تعالى في كون القرآن معجزا وملحوظة للمتحدثين به على مقدار ما يبلغ اليه بيان المبين . وإن إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك ويحضرني الآن من ذلك أمور : أحدها ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « قال الله تعالى : قسمت الصلاة (أي سورة الفاتحة) بيني وبين عبيد نصفين ولعبيد ما سأل . فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله تعالى : حمدي لعبيد . وإذا قال : الرحمان الرحيم ، قال الله تعالى أثني علي عبيد . وإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدي لعبيد ، وقال مرة : فوض الي عبيد - فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبيد ولعبيد ما سأل ، فإذا قال : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال : هذا لعبيد ولعبيد ما سأل .

ففي هذا الحديث تنبيه على مافي نظم فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام . وحسن التقسيم من المحسنات البديعية . مع ما تضمنته ذلك التقسيم من عحسن التخلص في قوله « فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : « هذا بيني وبين عبيد » إذ كان ذلك مزيجا من القسمين الذي قبله والذي بعده .

وفي القرآن مراعاة التجنيس في غير ما آية والتجنيس من المحسنات ، ومنه قوله تعالى « وهم يبهون عنه ويتأون عنه » .

وفيه التنبيه على محسن المطابقة كقوله « فإنه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير » .
والتنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى « ويضرب الله الأمثال للناس وما يعقلها إلا
العالون - وقوله - ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » .

ولذا فنحن نحاول تفصيل شيء مما أحاط به علمنا من وجوه الإعجاز :

نرى من أغانين الكلام الالتفات وهو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب
أو النية إلى طريق آخر منها . وهو بمجرد معدود من الفصاحة ، وسماه ابن جني شجاعة
المرية لأن ذلك التغيير يحدد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى
ما انتقل إليه صار من أغانين البلاغة وكان معدودا عند بلغاء العرب من النفائس ، وقد جاء منه
في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال .

وكان للتشبيه والاستعارة عند انقراض المكان القصي والقدر المثل في باب البلاغة ، وبه
فاقر أمرؤ القيس ونُبّهت سمعته ، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب
كقوله « واشتمل الرأس شيئا » وقوله « واخفنّ لهما جناح الذلّ » وقوله « وآية لهم الليل
نسّخل منه النهار » وقوله تعالى « ابْلِئْ مَاءَكَ » وقوله « صِبْغَةَ اللَّهِ » إلى غير ذلك من وجوه
البدیع .

ورأيت من عاسن التشبيه عندهم كمال الشبه ، ورأيت وسيلة ذلك الاحتراس وأحسنه
ما وقع في القرآن كقوله تعالى « فيها أنهارٌ من ماء غير آسنٍ وأنهارٌ من لبنٍ لم يتغيّر
طعمُهُ وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٍ للشاربين » احتراس من كراهة الطمام « وأنهارٌ من عسلٍ
مصنّى » احتراس من أن تتخلله أقداء من بقايا نخله .

وانظر التمثيلية في قوله تعالى « أبوءُ أخذكم أن تكونوا له جنّة من نخيلٍ وأعناب
يمرّ من تحمها الأنهارُ . الآية » ففيه إتمام جهات كمال تحمين التشبيه لإظهار أن الحسرة على
تلفها أشد . وكذا قوله تعالى « مثل نوره كمشكاة - إلى قوله - يكاد زيتها يضيء » فقد ذكر
من الصفات ، والأحوال ما فيه مزيد وضوح المقصود من شدة الضياء ، وما فيه تحمين
للمشبه وزينه بتحصين شبيهه ، وأثنى من الآيتين قول كعب .

شجّت يديّ شيم من ماء مخنيّة سانيّ بأطبع أضحى وهو مشغول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه من صوب سارية يعض يما ليل

إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتمدد الدلالة ، فجعل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله ، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلامُ البناء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها .

ولها دلالتها الطورية وهي دلالة ما يذكّر على ما يقدّر اعتماداً على القرينة ، وهذه الدلالة قليلة في كلام البناء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة . ولها دلالة مواقع جملة يحسب ما قبلها وما بعدها ، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها ، أو في موقع الاستدراك ، أو في موقع جواب سؤال ، أو في موقع ترضى أو نحره . وهذه الدلالة لا تتأني في كلام العرب لتصر أغراضه في قصائدهم وحكيم بخلاف القرآن ، فإنه لما كان من قبيل التذكير والثلاوة سمحت أغراضه بالإطالة ، وبذلك الإطالة تأتي تمدد مواقع الجمل والأغراض .

مثال ذلك قوله تعالى « وخلق الله السموات والأرض والحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » بقوله - أم حسب الذين اجتروا السيئات أن تجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء بحيام ومماتهم سواء ما يحكمون » فإن قوله « وخلق الله السموات والأرض إلى آخره مفيد بتركيه فوائد من التلميح والتذكير ، وهو لوقوعه عقب قوله بأم حسب الذين اجتروا السيئات مواقع الدليل على أنه لا يستوى من عمل السيئات مع من عمل الصالحات في نعيم الآخرة .

وإن للتقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها في القرآن دقائق عجيبة كثيرة لإحاطة بها وسنتبه على ما يلوح منها في مواضعه إن شاء الله . وإليك مثلاً من ذلك يكون لك عوناً على استجلاء أمثاله . قال تعالى « إن جهنم كانت مرصاداً للطّٰغين مآباً - إلى قوله - إن للمتقين مفازاً حدائق وأعناباً - إلى قوله - وكأساً دهاقاً لا يسمعون فيها لغواً ولا كذاً أباً » فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله « إن للمتقين مفازاً » أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز . ثم كان قوله « لا يسمعون فيها لغواً ولا كذاً أباً » ما يحتمل لتفسير (فيها) من قوله « لا يسمعون فيها » أن يعود إلى « كأساً دهاقاً » وتكون (في) للظرفية المجازية أي الملابس أو السبيبة أي لا يسمعون في ملابس شرب الكأس ما يمتري شاربها

في الدنيا من الفقر والنجاس ، وإن يعود إلى (مجازاً) بتأويله باسم مؤث وهو الجنة وتكون (في) للظرفية الحقيقية أي لا يسمعون في الجنة كلاماً لأفائدة فيه ولا كلاماً مؤذياً . وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة (مجازاً) . ولم يؤخر (وكأنا دهاقا) ولم يعقب بجملة « لا يسمعون فيها لنوا » الخ .

وعما يجب التنبيه له أن مراعاة اللقاة في أن يُنظَّم الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إيجاز القرآن، فقد تشتمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها فيتصدى لطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو متصوبة ، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع إلفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطه بالمقامات التي زلت فيها الآية ، مثال ذلك قوله تعالى في سورة المجادلة « أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم المنافسون » ثم قوله « أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون » فقد يخفى مقتضى اجتلاب حرف التنبيه في احتياج كلتا الجملتين فيأوى المفسر إلى تطلب مقتضيه وباقي بمقتضيات عامة مثل أن يقول: التنبيه للاهتمام بالخبر ، ولكن إذا قدرنا أن الآيتين زلنا بجمع من المنافقين والمؤمنين جميعاً علمنا أن اختلاف حرف التنبيه في الأولى لمراعاة إلفاظ فريق المنافقين والمؤمنين جميعاً فالأولون لأنهم يظهرون بأنهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين إذ هم يظهرون بالإسلام فكأن الله يقول قد عرفنا دخالكم ، وثاني الفريقين وهم المؤمنون نبهوا لأنهم خافلون عن دخال الآخرين فكأنه يقول لهم يفظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضاً عدوكم لأنهم حزب الشيطان والشيطان عدو الله وعدوكم ! واجتلاب حرف التنبيه في الآية الثانية لتنبيه المنافقين إلى فضيلة المسلمين لهم يرغبون فيها فيرمعون عن التفاف ، وتنبيه المسلمين إلى أن حولهم فريقاً ليسوا من حزب الله فليسوا بملحقين ليتوسموا أحوالهم حق التوسم فيحذروهم .

ومرجع هذا الصنف من الإيجاز إلى ما يسمى في عرف علماء البلاغة بالنكت البلاغية فإنّ ببناءهم كان تنافسهم في وفرة إبداع الكلام من هذه النكت ، وبذلك تتفاضل بلباؤهم ، فلما سموا القرآن آثالث على كل من سمه من لبائهم من النكت التي تقطن لها ما لم يجد من قدرته قبلاً بثله . وأحسب أن كل بليغ منهم قد فكر في الاستمالة زملائه

من أهل اللسان فلم ألاّ مَبْلَغَ بهم إلى التظاهر على الإتيان بمثل القرآن فيما عهده كل واحد من ذوق زميله ، هذا كله بحسب ما بلغت إليه قريحة كل واحد ممن سمع القرآن منهم من التفطن إلى نكت القرآن وخصائصه .

وراء ذلك نُكْتٌ لا يتفطن إليها كل واحد ، وأحسب أنهم تأمروا وتدارسوا بينهم في نواديهم أمر تحدى الرسول إليهم بممارسة القرآن وتواصفوا ما اشتملت عليه بعض آياته المألقة بمخاطفتهم وأسماعهم من النكت والخصائص وأوقف بعضهم بعضا على ما لاح له من تلك الخصائص ، فكروا وقدروا وتدبروا فملوا أنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها إن اتردوا أو اجتمعوا ، ولذلك سجل القرآن عليهم عجزهم في الحالتين فقال تارة « فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » وقال لم مرة « لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا » خالة اجتماعهم وتظاهرهم لم تكن منفولا عنها بينهم ضرورة أنهم مُتَّحِدُونَ بها .

وهذه الناحية من هذه الجهة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه .

وفي هذه الجهة ناحية أخرى وهي ناحية فصاحة اللفظ وانسجام النظم وذلك بسلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يَجْرُ الثقل إلى لسان الناطق به ، ولغة العرب لغة فصيحة وأهلها مشهورون بفصاحة الألسن . قال نضر الدين الرازي في مفاتيح الغيب : « إن المحاسن اللفظية غير مهجورة في الكلام الحكيم ، والكلام له جسم وهو اللفظ وله روح وهو المعنى وكان الإنسان الذي نُورَ روحه بالمعرفة يبني أن يُنَوَّرَ جسمه بالنظافة ، كذلك الكلام ، ورب كلمة حكيمة لا تؤثر في النفوس إلا كلمة لفظها . »

وكان مما يمرض لشعرائهم وخطيباتهم ألفاظ ولهجات لها بعض الثقل على اللسان ، فأما ما يمرض للألفاظ فهو ما يسمى في علم الفصاحة بتنافر حروف الكلمة أو تنافر حروف الكلمات عند اجتماعها مثل : مُسْتَشْرِزَاتِ وَالْكَنْهَبِلِ في معلقة امرئ القيس ، وَسَفَنَجَةٌ وَالتَّحْيِيدُ في معلقة طرفة ، وقول القائل « وَلَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ » .

وقد سلم القرآن من هذا كله مع تفننه في مختلف الأقراس وما تقتضيه من تكرار الألفاظ ، وبعض العلماء أورد قوله تعالى « أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ » وقوله « وَعَلَى أُمَمٍ مِّنْ مَّكَ »

وتصدي للجواب ، والصواب أن ذلك غير وارد كما قاله المحققون لعدم بلوغه حد الثقل ، ولأن حسن دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يخلفه فيها غيره مقدم على مراعاة خفة لفظه .
فقد اتفق أئمة الأدب على أن وقوع اللفظ المتنافر في أثناء الكلام الصحيح لا يزيل منه وصف الصراحة ، فإن العرب لم يسيبوا معلقة امرئ القيس ولا معلقة طرفة . قال أبو العباس المبرد : « وقد يضطر الشاعر الفليق والخطيب المصنّع والكاتب البليغ فيقع في كلام أحدهم المعنى المتناقض واللفظ المستكره فإذا انطقت عليه جَنَّبَتَا الكلام غطتَا على عواريه وسترَتَا من شَيْنِه » .

وأما ما يمرض للهجات العرب فذلك شيء عاوت في مضماره جياذ ألسنتهم وكان الجلي فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة وهو مما فُسر به حديث : أنزل القرآن على سبعة أحرف ، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنب الكروه من اللهجات ، وهذا من أسباب تيسير تلقى الأسماع له وروسخه فيها . قال تعالى « ولقدسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » .

ومما أعده في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة ، وأشملها لمعانٍ عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها ، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها مثل إشار كلمة حَرَد في قوله تعالى « وَقَدْ وَآ عَلَى حَرَدٍ قَادِرِينَ » إذ كلان جميع معاني الحرد صالحا للإرادة في ذلك الترض ، أو مجازاتٍ أو استماراتٍ أو نحوها مما تنصب عليه القرائن في الكلام ، فإن اقتضى الحال تصرفا في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمين وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى « وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوًّا » فجاء فعل أتوا مضمنا معنى مرؤا فمدى بحرف على ؛ لأن الإتيان تمدى إلى اسم القرية والمقصود منه الاعتبارُ بِأَلْأَهلِها ، فإنه يقال أتى أرض بني فلان ومرّ على حي كذا . وهذه الوجوه كلها لا تختلف أساليب الكلام البليغ بل هي ممدودة من دقائقه وقائمه التي تقل نظائرها في كلام بلنائهم لسج فطنة الأذهان البشرية من الوفاء بجميعها .

وأما الجهة الثانية وهي ما أبدعه القرآن من آفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ وهذه جهة متفولة من علم البلاغة ، فاعلم أن أدب العرب نومان شر وشر ، والنثر

خطابة وأسجاع كَهَانٍ ، وأصحاب هذه الأنواع وإن تنافسوا في ابتكار الماني وتفاوتوا في تراكيب أدائها في الشعر فهم - بالنسبة إلى الأسلوب - قد التزموا في أسلوب الشعر والخطابة طريقة واحدة تشابهت فنونها فكادوا لا يمتدّون ما ألفوه من ذلك حتى إنك تجد الشاعر يحذو حذو الشاعر في فوائج القصائد وفي كثير من تراكيبها ، فكمن من قصائد افتتحت بقولهم « بَانتْ سَئاد » للناينة وكتب بن زهير ، وكمن من شعر افتتح بـ :

* يا خليلي أربما واستخبرا *

وكمن من شعر افتتح بـ : * يا أيها الراكب المزجي مطيئة *

وقال امرؤ القيس في مملته :

وقوفا بها سحبي على مطيهم يقولون لا تهلك أمي وتحمل

فقال طرفه في مملته يتأ مماثلا له سوى أن كلمة القافية منه « وَتَجَلِّدِ » .

وكذلك القول في خطبهم تكاد تكون لهجة واحدة وأسلوبا واحدا فيما بلغنا من خطب سحبان وقس بن ساعدة . وكذلك أسجاع الكهان وهي قد اختصت بقصر الفقرات وغرابة الكلمات . إنما كان الشعرُ النَّالِبُ على كلامهم ، وكانت الخطابة بحالة ندور لندرة مقاماتها ، قال عُمر « كان الشعر علم القوم ولم يكن لهم علم أصح منه » فأنحصر تسابق جياذ البلاغة في ميدان الكلام المنظوم ، فلما جاء القرآن ولم يكن شعرا ولا سجع كهان ، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة ، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تنوع بتنوع المقاصد ، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء ، فيها أفانين كثيرة فيجد فيه المطلع على لسان العرب بنيتة ورفغته ، ولهذا قال الوليد ابن النيرة لما استمع إلى قراءة النبي صلى الله عليه وسلم « والله ما هو بكاهن ، ما هو بزمزمته ولا سججه ، وقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه ، وقرضه ومبسوطه ، ومقبوضه ما هو بشاعر » .

وكذلك وصفه أنيس بن جنادة النفازي الشاعر أخو أبي ذر حين انطلق إلى مكة ليسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ويأتي بخبره إلى أخيه فقال « لقد سمعت قول الكهنة فها هو بقولهم ، ولقد وضعت على أقرأ الشعر ^(١) فلم يلتئم ، وما يلتئم على لسان واحد بمدى أنه شعر » ثم أسلم . وورد مثل هذه الصفة عن عتبة بن ربيعة والنضر بن الحرث ، والظاهر أن

(١) الأقرأ جمع قرء وهو الطريق .

الشركين لما لم يجدوا بدءاً من إلهام القرآن يصنف من أجناس كلامهم أنصتوا بأشبه الكلام به فقالوا إنه شعر تقريباً لدهمَاء بما عهد القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق الماني وأحكام الانتظام والنغوذ إلى القول ، فإنه مع بلوغه أقصى حد في فصاحة الرمية ومع طول أغراضه وتفنن معانيه وكونه ثراً لا شماراً ترى أسلوبه يجري على الألسنة سلساً سهلاً لا تفاوت في فصاحة تراكيبه ، وترى حفظه أسرع من حفظ الشعر . وقد اختار العرب الشعر لتخليد أغراضهم وآدابهم لأن ما يقتضيه من الوزن يلجئ إلى التدريب على ألفاظ متوازنة فيكسبها ذلك التوازن تلاًوما . فتكون سلسة على الألسن ، فلذلك انحصر تسابق جياذ البلاغة في الكلام المنظوم ، وغول الشعراء مع ذلك متفاوتون في سلاسة الكلام مع تسامعهم في أمور كثيرة اغتفرها الناس لهم وهي السهولة بالضرورات . بحيث لو كان لواحد من البشر أن يشكف فصاحة لما يقوله من كلام وماود تنقيحه وتفسير نظميه بإبدال الكلمات أو بالتقديم لِمَا حَقُّه التأخير ، أو التأخير لِمَا حَقُّه التقديم ، أو حذف أو زيادة ، لقضى زمناً مديداً في تأليف ما يُقدَّر بسورة من متوسط سور القرآن ، ولما سلم مع ذلك من جمل يتمر فيها اللسان . ولم يدعُ مع تلك الفصاحة داع إلى ارتكاب ضرورة أو تقصير في بعض ما تقتضيه البلاغة ، فبني نظميه على فواصل وقرائن متقاربة فلم تفته سلاسة الشعر ولم ترزح تحت قيود الوزن ، فجاء القرآن كلاماً منشوراً ولكنه طاق في فصاحته وسلاسته على الألسنة وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وتثر على الألسنة . فكان كونه من النثر داخل في إيجازه ، وقد اشتمل القرآن على أنواع أساليب الكلام العربي واجتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها وإن لفك التنوع حكمتين داخليتين في الإيجاز : أولاً ظهور أنه من عند الله ؛ إذ قد تمارف الأدباء في كل عصر أن يظهر نبوغ نوابغهم على أساليب مختلفة كل يُمجد أسلوباً أو أسلوبين . الثانية أن يكون في ذلك زيادة التحدي للتحديين به بحيث لا يستطيع أحد أن يقول إن هذا الأسلوب لم يسبق لي مالمجته ولو جاءنا بأسلوب آخر لما رضته .

ترى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظميه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما : مقصد الموعظة ومقصد التشريع ، فكان نظميه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يملوه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم ، وكان في مطاوى معانيه ما يستخرج

منه العالم الخبير أحكاما كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » هذا من حيث ما لمانيه من الموم والإيمان إلى الملل والمقاصد وغيرها .

ومن أساليبه ما أَسَمِيَهُ بالتفنن وهو بداعة تنقلته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتفنير والتخذييل والإتيان بالترادفات عند التكرار تجنباً لثقل تكرار الكلم ، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المدود من أعظم أساليب التفنن عند بناء العربية فهو في القرآن كثير ، ثم الرجوع إلى القصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسببها وإقبالهم عليه ، ومن أبداع أمثلة ذلك قوله « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صَمٌّ بَكْمٌ مِمَّنْ لَّا يَرْجِعُونَ . أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي أَأْذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاقِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَنَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّا اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . » بحيث كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزیز مثلها في شعر العرب وفي ثمر بلنائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة . وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين للتنقل منه والتنقل إليه هي في منتهى الرفعة والبداعة بحيث لا يشعر سامعه وقارئة بانتقاله إلا عند حصوله . وذلك التفنن مما يُبَيِّن على استماع السامعين ويدفع سامة الإطالة عنهم ، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى « عَلَّمَ أَنْ لَنْ تُخْصَوْه فتاب عليكم فافروا ما تيسر من القرآن » فقله ما تيسر يقتضي الاستكثار بقدر التيسر ، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التذكير ، نقل من أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج المريدين « ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالجملة الواحدة مُتَّسِمَةً الماني منتظمة المبانى ، علم عظيم » ونقل الزركشى عن عز الدين بن عبد السلام « المناسبة علم حسن ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه لارتباط ، والقرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض . »

وقال شمس الدين محمود الأصهباني في تفسيره نقلا عن الفخر الرازي أنه قال « إن القرآن كما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه هو أيضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك » .

إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية ، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب .

فإن سكوت المتكلم البليغ في جملة سكونا خفيفاً قد يفيد من التشويق إلى ما يأتي بعده ما يفيد إيهام بعض كلامه ثم تعقيبه ببيان ، فإذا كان من مواقع البلاغة نحو الإتيان بلفظ الاستئناف البياني ، فإن السكوت عند كلمة وتعقيها بما بعدها يجعل ما بعدها بمثابة الاستئناف البياني ، وإن لم يكن عينه ، مثاله قوله تعالى « هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى » فإن الوقف على قوله (موسى) يحدث في نفس السامع ترقباً لما يبيّن حديث موسى ، فإذا جاء بعده « إذ ناداه ربه » الخ حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة موسى من قرينة من قرائن الكلام لأنه على سجة الالف مثل قوله طوى ، طغى ، تزكى ، الخ .

وقد بينت عند تفسير قوله تعالى « ذلك الكتاب لأرب فيه هدى للمتقين » أنك إن وقفت على كلمة « رب » كان من قبيل لإيجاز الحذف أي لأرب في أنه الكتاب فكانت جملة « فيه هدى للمتقين » ابتداء كلام وكان مفاد حرف (في) استئصال طائر المعاندين أي إن لم يكن كله هدى فإن فيه هدى . وإن وصلت « فيه » كان من قبيل الإطناب وكان ما بعده مفيداً أن هذا الكتاب كله هدى .

ومن أساليب القرآن المدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا الغامات التي تقتضي التكرير من تهويل ونحوه ، وما عدل فيه عن تكرير الصيغة قوله تعالى « إن تنوبا إلى الله فقد صفت قلوبكم » فجاء بلفظ قلوب جما مع أن المخاطب امرأتان ثم يقل قلباً كما تجنباً لتعدد صيغة المثني .

ومن ذلك قوله تعالى « وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا » فروعى معنى ما الوصلة مرّة فأى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة ، وروعى لفظ ما الوصلة فأى بمحرم مذكراً مفرداً .

إن المقام قد يقتضى شيئين متساويين أو أشياء متساوية فيكون البليغ خيرا في أحدهما وله ذكرهما تحنتا وقد وقع في القرآن كثير من هذا :

من ذلك قوله «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً» بواو المطف في سورة البقرة ، وقوله في الأعراف «فكلا» بفاء التثنية وكلاهما مطابق للمقام فإنه أمر ثان وهو أمر مفرع على الإسكان فيجوز أن يحكى بكل من الاعتبارين ، ومنه قوله في سورة البقرة «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية وكلا منها» وفي سورة الأعراف «وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية فكلا منها» فبمر مرة بادخلوا ومرة باسكنوا ، وعبر مرة بواو المطف ومرة بفاء التثنية .

وهذا التخلّف بين الشئتين يقصد لتلوين الماني المادة حتى لا تحل إعادتها من تجدد معنى وتناير أسلوب ، فلا تكون إعادتها مجرد تذكير .

قال في الكشف في تفسير قوله تعالى «إن ربّي يعلم القول في السماء والأرض» في سورة الأنبياء : « ليس بواجب أن يجاء بالأكدر في كل موضع ولكن يجاء بالوكيد تارة وبالأكد أخرى كما يجاء بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتن الكلام افنانا . »

ومنها اتساع أدب اللغة في القرآن . لم يكن أدب العرب السائر فيهم غير الشعر ، فهو الذي يحفظ وينقل ويسير في الآفاق ، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع الماني ، وكان غيره من الكلام صير الملوك بالحواظ ، وكان الشعر نكسا بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحاسة والرائاء والهجاء والفخر ، وأبواب أخر لم فيها شعر قليل وهي الملح والديح . ولم من غير الشعر الخطب ، والأمثال ، والمحاورات : فأما الخطب فكانت تنسى بانتهاء اللقائات الموقلة فيها فلا يحفظ من ألفاظها شيء ، وإنما يبق في السامعين التأثير بمقاصدها زمانا قليلا للممل به فتأثر المخاطبين بها جزئى ووقتي . وأما الأمثال فهي ألفاظ قصيرة يقصد منها الاتماظ بمواردها ، وأما المحاورات فنها هادية لا يهتمون بما تتضمنه إذ ليست من الأهمية بحيث تنقل وتسير ، ومنها محاورات نواد وهي المحاورات الواقعة في المجمع العامة والمنتديات وهي التي أشار إليها لبيد بقوله :

وكثيرة غرناؤها مبهولة تُرحى نوافلها ويخشى دأماها
غلبت تشدُر بالذحول كأنها جئن البدى رواسيا أقدامها

أُنْكِرَتْ باطلها وُوتُ بِمَقْهَمِهَا عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَى كِرَامِهَا
وتلك مثل مجامعهم عند الملوك وفي مقامات الفاخرات وهي نادرة الوقوع قليلة السيران
وحيدة الترض؛ إذ لا تعدو الفاخر والمبالغات فلا يحفظ منها إلا ما فيه نكتة أو ملحمة
أو فقرات مسجوعة مثل خطاب امرى القيس مع شيوخ بني أسد .

جاء القرآن بأسلوب في الأدب غرض جديد صالح لكل القول، متفنن إلى أفانين
أغراض الحياة كلها معط لكل فن ما يليق به من الماني والألفاظ واللهجة : فتمنن
المحاورة والخطابة والجدل والأمثال (أى الكلم الجوامع) والتقصص والتوصيف
والرواية .

وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وتربيته على ابتكار أسلوب الفواصل
المجبية المتائلة في الأسجاع وإن لم تكن متائلة الحروف في الأسجاع، كان لذلك سريع
العلوق بالخواص خفيف الانتقال والسير في القبايل، مع كون مادته ولحمته هي الحقيقة دون
المبالغات الكاذبة والفاخرات المزعومة، فكان بذلك له صولة الحق وروعة لسامعيه،
وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي .

وقد رأيتُ المحسنات في البديع جاءت في القرآن أكثر مما جاءت في شعر العرب،
وخاصة الجناس كقوله « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

والطباق كقوله « كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ »
وقد ألف ابن أبي الإصبع كتاباً في بديع القرآن .

وصار - لهيئته ثرا - أديباً جديداً غنيا ومتناولاً لكل الطبقات .

وكان لبلاغته وتناسقه نافذة الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسحر والشعر « أم

يقولون شاعر تربيص به رب المنون » .

مُبْتَكِرَاتُ الْقُرْآنِ

هذا وللقُرْآنِ مبتكرات تميز بها نظمه من بقية كلام العرب .

فإنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة وقد نبه عليه العلماء المتقدمون . وأنا أضمر إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بمض المخالفة ، بل جاء بطريقة كتاب يُقصد حفظه وتلاوته ، وذلك من وجوه إنجازها إذ كان نظمها على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام .

وأعُدُّ من ذلك أنه جاء بالجلل الدالة على معان مفيدة محررة شأنَ الجلل العلمية والقواعد التشريعية ، فلم يأت بمبهمات شأنها التخصيص غير مخصوصة ، ولا بمطلقات تستحق التقييد غير مفيدة ، كما كان يفعل العرب لقلة أكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة . مثاله قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غيرَ أُولِي الضَّرَرِ والمجاهدون » وقوله « وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِنِيرٍ هُدًى مِنْ اللَّهِ » فيبين أن الهوى قد يكون محمودا إذا كان هوى المرء من هدى ، وقوله « إِنْ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ إِلَّا خَسِرٌ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا » .

ومنها أن جاء على أسلوب التقسيم والتسوير وهي سنة جديدة في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف وقد أوما إليها في الكشف إيماء .

ومنها الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعم والمذاب في الآخرة ، وفي تمثيل الأحوال ، وقد كان لذلك تأثير عظيم على نفوس العرب إذ كان فن القصص مفقودا من أدب العربية إلا نادرا ، كان في بعض الشعر كآيات النابغة في الحَيَّةِ التي قتلت الرجلَ وعاهدت أخاه وغدر بها ، فلما جاء القرآن بالأوصاف يُبهِت به العربُ كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف « وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ » إلخ وفي سورة الحديد « فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ » الآيات .

وعما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إنجازها لا على الصيغة التي صدرت فيها ، فهو إذا حكى أقوالا غير عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حد الإنجاز بالعربية ، وإذا حكى أقوالا عربية تصرف فيها تصرفا يناسب أسلوب المعبر مثل ما يحكيه عن العرب فإنه لا يلتزم حكاية ألفاظهم بل يحكي

حاصل كلامهم ، وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الاحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ ، فالإيجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إيجاز للقرآن لا للأقوال المحكية . ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص فإن القرآن ينيرها إلى ما يناسب حسن مواقعها في الكلام من الفصاحة مثل تغيير شاول إلى طالوت ، وتغيير اسم تارح إلى إبراهيم إلى آزر .

وكذلك التمثيل فقد كان في أدب العرب الأمثال وهي حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها أو قيلت لها السمة بالأمثال، فكانت تلك الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال ، إلا أنها لمّا تداولتها الألسن في الاستعمال وطال عليها الأمد نُسِيت الأحوال التي وردت فيها ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشعور بمنازيها التي تقال لأجلها . أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها كقوله تعالى « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ » وقوله « وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ » وقوله « وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمْآنُ - إِلَى قَوْلِهِ - فَإِذَا لَهُ مِنْ نُورٍ » وقوله « وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفْتِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَاغِيهِ » . لم يلتزم القرآن أسلوبا واحدا ، واختلفت سورته وتنفذت، فتكاد تكون لكل سورة لهجة خاصة ، فإن بعضها بني على فواصل وبعضها ليس كذلك . وكذلك فوائدها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد ، وبأيها الذين آمنوا ، وآلم ذلك الكتاب ، وهي قريب مما نعر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدّمات . ومنها ما افتتح بالمهجوم على النرض من أول الأمر نحو « الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ » و « رَاةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ » .

ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز وهو مُتَيَّافُهُمْ وغاية تبارى إليها فصحاؤهم ، وقد جاء القرآن بأبدعه إذ كان - مع ما فيه من الإيجاز البين في علم الماني - فيه إيجاز عظيم آخر وهو سلوحيه معظم آياته لأن تؤخذ منها ممان متعددة كلها تصلح لها المباراة باحتمالات لا ينافيها اللفظ ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتهاده ، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتحريك الأذهان إليه وإخطارها بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للاهتمام أو الانتهاء . وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة .

ولولا إيجاز القرآن لكان أدا ما تضمنه من الماني في أضفاف مقدار القرآن ، وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالنم من اللطف والحناء حداً يدق من تعطن المام وزيد من تبصره ، ولا يفتك مثل خير .

إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حفظاً ولكنك لا تثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق ، زيادة على جمه الماني الكثرة في الكلام التليل ، قال في الكشف في سورة الدثر « الحذف والاختصار هو نهج التنزيل » قال بعض بطارقة الروم لمر بن الخطاب لما سمع قوله تعالى « ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون . » قد جمع الله في هذه الآية ما أزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة « ومن ذلك قوله تعالى « وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه » الآية ، جمع بين أمرين ونهيين وبشارتين ، ومن ذلك قوله « ولكم في القصاص حياة » مقابلاً أوجز كلام عرف عندهم وهو « القتل أنق للقتل » ، ومن ذلك قوله تعالى « وقيل يا أرض ابلي ماءك ويا سماء أظلمي » ولقد بسط السكاكي في المفتاح آخر قسم البيان نموذجاً مما اشتملت عليه هذه الآية من البلاغة والفصاحة ، وتصدى أبو بكر الباقلاني في كتابه المسمى إيجاز القرآن إلى بيان ما في سورة النمل من الخصائص فارجع إليهما .

وأعد من أنواع إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس ، وكثر ذلك في حذف القول ، ومن أبدع الحذف قوله تعالى « في جنات يتساملون عن المجرمين ما سلككم في سقر » أي يتذاكرون شأن المجرمين فيقول من علموا شأنهم سألتهم فقلنا ما سلككم في سقر . قال في الكشف قوله ما سلككم في سقر ليس ببيان للتساؤل عنهم وإنما هو حكاية قول المسؤولين ، أي أن المسؤولين يقولون للسائلين قلنا لهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اه . ومنه حذف الصاف كثيراً كقوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله » . وحذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى « وأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فافتق » إذ التقدير فاضرب فافتق . ومن ذلك الإخبار عن أمر خاص بمنزلة يعمه وغيره لتحصل قوائد : قائدة الحكم العام ، وقائدة الحكم الخاص ، وقائدة أن هذا المحكوم عليه بالحكم الخاص هو من جنس ذلك المحكوم عليه بالحكم العام .

وقد تبنت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بثلاثها في

كلام العرب ، مثال ذلك قوله تعالى « قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبینات » فإبدال رسولا من ذكرنا يفيد أن هذا الذكر ذكر هذا الرسول ، وأن محمداً الرسول هو ذكر لهم ، وأن وصفه بقوله يتلو عليكم آيات الله يفيد أن الآيات ذكراً . ونظير هذا قوله « حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة » الآية وليس للمقام بسامح لإيراد عديد الأمثلة من هذا . ولعله يأتي في أثناء التفسير .

ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمى بالتضمن ، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف ، والتضمن أن يضم الفعل أو الوصف معنى فله أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو ممول فيحصل في الجملة معنيان .

ومن هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية بحرف الأمثال، وهذا باب من أبواب البلاغة نادر في كلام بلنلاء العرب، وهو الذي لأجله عدت قصيدة زهير في الملقات فجاء في القرآن ما يفوق ذلك كقوله تعالى « قلْ كُلٌّ يَمْعَلُ عَلَى شَأْنِهِ » وقوله « طاعة مروفة » وقوله « ادْفَعْ بِالْحَقِّ حَقَّ أَحْسَنُ » .

وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروح في قلب السامع وهذه طريقة عربية في مثل هذا كقول ابن زبابة :

نُبِئْتُ عَمْرًا غَارِزًا رَأْسَهُ فِي سِنَةِ يُوْعَسِدُ أَخْوَالَهُ

ففي آيات القرآن في مثله قوله تعالى « كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ لَهَا رَاقِي وَطْنٍ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالتَّقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ » وقوله « فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُقُومَ وَأَتَمَّتْ جِئْنَ تَنْظُرُونَ » وقوله « مُهْطِعِينَ مُقْنِنِي رُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ » .

ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو ممان إذا صلح للمقام بحسب اللنة العربية لإرادة ما يصلح منها ، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي إذا صلح للمقام لإرادتهما ، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لمادة كلام البشر ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والقدير عليه . وقد نهينا على ذلك وحققناه في المقدمة التاسعة . ومن

أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل « وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا » قرئ عند بالنون دون ألف وقرئ هبّاد بالوحدة وألف بعدها ، ومثل « إذا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ » بضم الصاد وكسرها .

وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة .

واعلم أن مما يندرج تحت جهة الأسلوب ما سماه أئمة نقد الأدب بالجزالة ، وما سمّوه بالرفقة وينبوا لكل منهما مقاماته وهما راجعتان إلى معاني الكلام ، ولا تخلو سورة من القرآن من تكرّر هذين الأسلوبين ، وكل منهما بالغ غايته في موقعه ، فبينما تسمعه يقول « قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ » ويقول « رِيدَ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » إذ تسمعه يقول « فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ » قال عياض في الشفا : إن متبة بن ربيعة لما سمع هذه الآية أمسك بيده على فم النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : فاشدتك الله والرحيم ألا ما كَفَفْتَ .

عادات القرآن

يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكتابه . وقد تعرض بمض السلف لشيء منها ، فمن ابن عباس : كل كس في القرآن فالمراد بها الخمر . وذكر ذلك الطبري من الضحّاك أيضا .

وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأتقال قال ابن عيينة : ما سمى الله مطرا في القرآن إلا عذابا ، وتسميه العرب النيث كما قال تعالى « وهو الذي ينزل النيث من بعد ما قنطوا » . ومن ابن عباس أن كل ما جاء من يا أيها الناس فالتقصود به أهل مكة للمشركون . وقال الملاحظ في البيان « وفي القرآن معان لا تكاد تغترق ، مثل الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار ، والرفقة والرهبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس » قلت : والنفع والضر ، والسماء والأرض .

وذكر صاحب الكشف وغيره من الرزقي أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعد ، وما جاء بنذارة إلا أعقبها بشارة . ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والافتراض لمناسبة التضاد ، ورأيت منه قليلا في شعر العرب كقول ليبيد :

فأقطع لُبانة من تمرٍ مَضَى وصلته فكثرَ والحِصْل خلة صرَّامها
وأحبُّ الجاملِ بالجَزِيلِ وصرمه باقي إذا ظَلَمْتُ وزلغَ قوامها

وفي الكشف في تفسير قوله تعالى « فَأَقْبِلْ بِمَقْصِدِهِمْ عَلَى بَعْضِ مَا سَأَلُوا قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي فَرَسٌ » الآية : « جى » به ما ضاها على عادة الله في أخباره . وقال نفر الدين في تفسير قوله تعالى « يَوْمَ يَمَسُّهُ اللَّهُ الرَّسْلُ » من سورة القود : « عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإلتيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع » .

وقد استقرتُ بمجهدى عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها ، ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين للشار إليهم فإنها يراد بها الشركون من أهل مكة كقوله تعالى « بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآيَاتِهِمْ » وقوله « فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِكَافِرِينَ » وقد استوعب أبو البقاء الكفوى في كتاب الكليات في أوائل أبوابه كليات مما ورد في القرآن من معاني الكلمات ، وفي الاثنان لسيوطى شيء من ذلك .

وقد استقرتُ أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاهما بلفظ قال دون حروف عطف ، إلا إذا انتقل من عاودة إلى أخرى ، انظر قوله تعالى « وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا » إلى قوله « أَتَسْمِعُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ » .

وأما الجملة الثالثة من جهات الإعجاز وهي ما أوردته من المعاني الحكيمية والإشارات البلية فاعلموا أن العرب لم يكن لهم علم سوى الشر وما تضمنته من الأخبار : قال عمر بن الخطاب « كَانَ الشَّرُّ عِلْمَ الْقَوْمِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحُّ مِنْهُ » .

إن العلم نوعان علم اصطلاحى وعلم حقيقى، فأما الاصطلاحى فهو ما تواضع الناس فى عصر من الأعصار على أن صاحبه يمد فى صف العلماء، وهذا قد يتغير بتغير المصوّر ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع لا تخلو عنه أمة.

وأما العلم الحقيقى فهو معرفة ما بمعرفة كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافذة عاجلاً وأجلاً، وكلا الملمين كمال إنسانى ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم، وبين الملمين عموم وخصوص من وجه. وهذه الجملة خلاصتها كلام فصحاء العرب، لأن أغراض شعرهم كانت لا تمدو وصف المشاهدات والتخييلات والافتراضات المختلفة ولا تحوم حول تقرير الحقائق وفضائل الأخلاق التى هى أغراض القرآن، ولم يقل إلا صدقاً كما أشار إليه نجر الدين الرازى.

وقد اشتمل القرآن على النوعين، فأما النوع الأول فتناوله قريب لا يحتاج إلى كد فكر ولا يقتضى نظراً فإن مبلغ العلم عندهم يؤمّن علوم أهل الكتاب وبمعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار العالم، وقد أشار إلى هذا القرآن بقوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتمّموا وآتوا لعلكم ترحّمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنّا عن دراستهم لتافلين أو تقولوا لو أنّا أنزل علينا الكتاب لكنّا أهدي منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة » وقال « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » ونحو هذا من حاجة أهل الكتاب.

ولعل هذا هو الذى عناء عياض بقوله فى الشفاء « ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم القصة منه إلا القليل من أخبار أهل الكتاب الذى قضى عمره فى تعليم ذلك فيورده النبىء صلى الله عليه وسلم على وجهه فيمتزق العالم بذلك بصحته وصدقه كخبر موسى مع الخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذى القرنين، ولقمان » الخ كلامه، وإن كان هو قد ساقه فى غير مسافتنا بل جاء به دليلاً على الإعجاز من حيث علمه به صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأمانة، ومن حيث حاجته إليهم بذلك. فأما إذا أردنا عد هذا الوجه فى نسق وجوه الإعجاز فذلك فيما ترى من جهة أن العرب لم يكن أدبهم مشتملاً على التاريخ إلا بإشارات فادرة، كقولهم درع عادية، ورمح يزينة،

وقول شاعرهم : * أحلامُ عاد وأجسامُ مُطهرّة * وقول آخر :

تراهُ يُطوِّفُ الْأَفَاقَ حَرَسًا لِيَأْكُلَ رَأْسَ لَقْمَانَ بْنِ هَادٍ

ولكنهم لا يأنهون بذكر قصص الأمم التي هي مواضع العبرة ، فجاء القرآن بالكثير من ذلك تفصيلا كقوله «وَإِذْ كَرُّوا أَخَاهُ عَادٍ إِذْ أُنذِرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ» وكقوله «فَقُلْ أُنذِرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ» ولهذا يقل في القرآن التعرض إلى تفاصيل أخبار العرب لأن ذلك أمر مقرر عندهم معلوم ليسهم ، وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والوعظة بخبر عاد وثمود وقوم تبع ، كما أشرنا إليه في المقدمة السابعة في قصص القرآن .

وأما النوع الثاني من إيجازه الملقى فهو ينقسم إلى قسمين : قسم يكنى لإدراكه فهمه وسمعه ، وقسم يحتاج إدراك وجه إيجازه إلى العلم بقواعد العلوم فينبليج للناس شيئا فشيئا ابتلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهم وتطورات العلوم ، وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي في موضع لم يبالغ أهله دقائق العلوم ، والجاني به ناي بينهم لم يفارقه . وقد أشار القرآن إلى هذه الجهة من الإيجاز بقوله تعالى في سورة القصص « قُلْ فَاتُوا بَكْتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَنْتُمِةٌ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ » ثم إنه ما كان قصاره مشاركة أهل العلوم في علومهم الحاضرة ، حتى ارتقى إلى ما لم يالفوه وتجاوز ما درسوه وألفوه .

قال ابن عرفة عند قوله تعالى « تَوَلَّى اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ » في سورة آل عمران : « كان بعضهم يقول إن القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام والفاظ يفهمها الخواص وعلى ما يفهمه الرقيقان ومنه هذه الآية فإن الإيجاز يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام » أقول : وكذلك قوله تعالى « أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا » .

فمن طرق إيجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال ، قال في الشفاء « ومنها جملة العلوم ومعارف لم تعهد للعرب ، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم ، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع ، والتفتية على طرق الحجة العلمية ، والرد على فرق (٨ / ١ - التحرير)

الأم يبراهيم قوية وأدلة كقولہ: «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا» وقولہ: «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» .

ولقد فصح الأعمى إلى فضائل العلوم بأن شبه العلم بالنور وبالحياة كقولہ «لتنذر من كان حيا» وقولہ «يُخْرِجُهُم مِنَ الظلمات إلى النور» وقال «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا المالمون» وقال «هل يستوى الذين يملكون والذين لا يملكون» .

وهذا النوع من الإعجاز هو الذي خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه مخالفة واضحة. وهذا الشاطبي قال في الموافقات: «إن القرآن لا تحتمل معانيه ولا يُتَأَوَّلُ إلا على ما هو متعارف عند العرب» ولعل هذا الكلام صدر منه في التخصي من مشكلات في مطاعن الملحدين اقتصادا في البحث وإبقاء على قيس الوقت، وإلا فكيف يفي إعجاز القرآن لأهل كل المصور، وكيف يقصر إدراك إعجازه بمد عصر العرب على الاستدلال بمعجز أهل زمانه إذ تجاوزوا عن مدارسته، وإذ نحن نسلّم لهم التفوق في البلاغة والفصاحة، فهذا إعجاز إفتاحي بمعجز أهل عصر واحد ولا يفيد أهل كل عصر إدراك طائفة منهم للإعجاز القرآن. وقد بينت قضي كلام الشاطبي في أواخر المقدمة الرابعة. وقد بدت لي حجة لتعلق هذه الجهة الثالثة بالإعجاز ودوايه وعمومه وهي قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «ما من الأنبياء نبي إلا أوتي» أو أعطى - من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إلى وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة» ففيه نكتان غفل عنهما شارحوه: الأول أن قوله ما مثله آمن عليه البشر اقتضى أن كل نبي جاء بمعجزة هي إعجاز في أمر خاص كان قومه أعجب به وأعجز عنه فيؤمنون على مثل تلك المعجزة. ومعنى آمن عليه أي لأجله وعلى شرطه، كما تقول على هذا يكون عملنا أو اجتباعنا، الثانية أن قوله وإنما كان الذي أوتيت وحيا اقتضى أن ليست معجزة من قبيل الأفعال كما كانت معجزات الرسل الأولين أفعالا لا أقوالا، كقلب العصا وانتاج الماء من الحجر، وإبراء الأكمه والأبرص، بل كانت معجزة ما في القرآن من دلالة على معجز البشر من الإتيان بمثله من جهتي اللفظ والماني، وبذلك يمكن أن يؤمن به كل من يشي إدراك ذلك من البشر ويتدبره ويفصح من ذلك تقيده بقوله: فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا إذ قد عطف بالفاء المؤذنة بالترتب، فالناسبة بين كونه أوتي وحيا وبين كونه يرجو أن يكون

كثرت تابعا لا تنجلى إلا إذا كانت المعجزة سالحة لجميع الأزمان حتى يكون الدين يهتدون
نبيه لأجل معجزته أما كثيرين على اختلاف قرائعهم فيكون هو أكثر الأنبياء تابعا
محالة ، وقد تحقق ذلك لأن المولى بالتابع التابع له في حقائق الدين الحق لا اتباع الادعاء
الافتساب بالقول . ولعل الرجاء متوجه إلى كونه أكثر من جميعهم تابعا أى أكثر أتباعا
من أتباع جميع الأنبياء كلهم ، وقد أقفل بيان وجه التفرع في هذا اللفظ النبوى البليغ .
وهذه الجهة من الإعجاز إنما تثبت للقرآن بمجموعه أى مجموع هذا الكتاب إذ ليست
كل آية من آياته ولا كل سورة من سورته بمشتملة على هذا النوع من الإعجاز ، ولعلك فهم
إعجاز حاصل من القرآن وغير حاصل به اتحدى إلا إشارة نحو قوله « ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » .

وإعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر : إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى
« مَا كُنْتَ تَمْلِكُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا » ، وإعجازه لامة الناس أن يحى تلك
العلوم من رجل نشأ أميا في قوم أميين ، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة إذ كان يُنبئهم بعلوم
دينهم مع كونه أميا ، ولا قبل لهم بأن يدعوا أنهم علموه لأنه كان يرى من قومه في
مكة بعيدا عن أهل الكتاب الذين كان مستقرهم بقرى النضير وقريظة وخيبر وتيها وبلاد
فلسطين ، ولأنه جاء بنسخ دين اليهودية والنصرانية ، والإنحاء على اليهود والنصارى في
تحريفهم فلو كان قد تعلم منهم لأعلموا ذلك وسجلوا عليه أنه معهم حتى التعليم .

وأما الجهة الرابعة وهى الإخبار بالنبىيات فقد اتفقنا أثر من سلفنا عن عد ذلك من
وجوه الإعجاز اعتدادا منا بأنه من دلائل كون القرآن منزلا من عند الله ، وإن كان ذلك ليس
له مزيد تملق بنظم القرآن ودلائل فصاحته وبلاغته على اللسان العليا ، ولا هو كثير في
القرآن ، وسياق التنبيه على جزئيات هذا النوع في تضاعيف هذا التفسير إن شاء الله . وقد
جاء كثير من آيات القرآن بذلك منها قوله « أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ » الآية روى الترمذى في تفسيرها
عن ابن عباس قال كان الشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل
أوثان ، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم لأنهم أهل كتاب فذكره أبو بكر لرسول الله
فترسل قوله تعالى « أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ » وممن بعد عليهم سَيِّدُ الْبُيُوتِ في وضع
سنين « فخرج أبو بكر يصيح بها في نواحي مكة ، فقال له ناس من قريش أفلا ترأى أنك على

ذلك؟ قال بلى وذلك قبل تحريم الرهان ، فلما كانت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس وأسلم عند ذلك كثير من قريش . وقوله « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » وقوله « لَتَرَنَّ كَيْدَهُمَا أُزَيْتُهُ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَحْسِبُونَ » فما حدث بعد ذلك من المراكب مُنْبَأً به في هذه الآية . وقوله « إِنَّا فَضَحْنَا لَكَ فَضْحًا مُبِينًا » نزلت قبل فتح مكة بعامين . وقوله « لَتَدْخُلَنَّ السَّجْدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحْشَرِينَ رُءُوسِهِمْ وَمُقَصَّرِينَ لَا تَخَافُونَ » . وأعلن ذلك الإجماع بالتحدثي به في قوله تعالى في شأن القرآن « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مما نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » إلى قوله - « وَلَنْ تَقْمُوا » فاجعل أنهم لا يفعلون ذلك أبداً وكذلك كان ، كما بيناه آتاه في الجهة الثالثة .

وكأنك بعد ما قررناه في هذه المقدمة قد صرت قدراً على الحكم فيما اختلف فيه أئمة علم الكلام من إجماع القرآن للعرب هل كان بما بانته من متعني الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وما احتوى عليه من النكت والخصوصيات التي لا تَقَفُّ بها همة ، ويزيدها النظر مع طول الزمان جدة ، فلا تخطر ببال ناظر من المصور الآتية نكتة أو خصوصية إلا وجد آيات القرآن تتحملها بحيث لا يمكن إبداع ذلك في كلام إلا لَمَلَّامُ النيوب وهو مذهب المحققين ، أو كان الإجماع بصرف الله تعالى مشرك العرب عن الإتيان بمثله وأنه لولا أن الله سلبهم القدرة على ذلك لأمكن أن يأتوا بمثله لأنه مما يدخل تحت مقدور البشر ، ونسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري وهو منقول في شرح التفتازاني على المفتاح عن النظام وطائفة من المتتلة ، ويسمى مذهب أهل الصرفة ، وهو الذي قال به ابن حزم في كتابه في الملل والنحل .

والأول هو الوجه الذي اعتمد أبو بكر الباقلاني في كتابه إجماع القرآن ، وأبطل ما عداه بما لا حاجة إلى التطويل به ، وعلى اعتباره دون أئمة المربية علم البلاغة ، وقصدوا من ذلك تقريب إجماع القرآن على التتميل دون الاجمال ، فجاءوا بما يناسب الكامل من دلائل السكال .

سورة الفاتحة

سورة الفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة : أنها صاحب الإتيان إلى نيف وعشرين بين القاب وصفات جرت على ألسنة القراء من عهد السلف، ولم يثبت في السنة الصحيحة والتأود من أسمائها إلا فاتحة الكتاب ، والسمع الثاني ، وأم القرآن ، أوام الكتاب ، فلنقتصر على بيان هذه الأسماء الثلاثة .

فأما تسميتها فاتحة الكتاب فقد ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، وفاتحة مشتقة من الفتح وهو إزالة حاجز عن مكان مقصود وتوجيه فصيحتها فتتضح أن موصوفها شيء يزيل حاجزا ، وليس مستعملا في حقيقته بل مستعملا في معنى أول الشيء تشبيها للأول بالفاتح لأن الفاتح للباب هو أول من يدخل ، فقيل الفاتحة في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ، والباقية بمعنى البقاء في قوله تعالى : « فهل ترى لهم من باقية » وكذلك الطاغية في قوله تعالى : « فاما نمود فأهلكوا بالطاغية » (في قول ابن عباس أي بطغيانهم) . والغلظة بمعنى الخطأ والحققة بمعنى الحق . وإنما سمي أول الشيء بالفاتحة إما تسمية للفعول بالمصدر الآتي على وزن فاعلة لأن الفتح يتعلق بأول أجزاء الفعل ففيه يظهر مبدأ المصدر ، وإما على اعتبار الفاتحة اسم فاعل ثم جمعت اسمها لأول الشيء ؛ إذ بذلك الأول يتعلق الفتح بالمجموع فهو كالباعث على الفتح ، فالأصل فاتح الكتاب ، وأدخلت عليه هاء التأنيث دلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية أي إلى معاملة الصفة معاملة الاسم في الدلالة على ذات معينة لا على ذي وصف ، مثل النائية في قوله تعالى « وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين » ومثل المافية والمالقة قال الفخراني في شرح الكشاف : « ولعدم اختصاص الفاتحة والناطقة بالسورة ونحوها كانت التألف للنقل من الوصفية إلى الاسمية وليست لتأنيث الوصف في الأصل ، يعني لأنهم يقولون فاتحة وخاتمة دائما في خصوص جريانه على موصوف مؤنث كالسورة والقطعة ، وذلك كقولهم غلظ غلظة الماء ، وكقول الحريري في القامع الأولى « أدنى خاتمة المطاف ، وهدنى فاتحة الأطناف »

وأياً ما كان ففاتحة وصفٌ وصِفَ به مبدأ القرآن وهو مل معاملة الأسماء الجنسية ، ثم أضيف إلى الكتاب ثم صار هذا المركب علماً بالفتحة على هذه السورة .

ومعنى فتحها الكتاب أنها جعلت أول القرآن لمن يريد أن يقرأ القرآن من أوله فتكون فاتحةً بالجلل النبوى فى ترتيب السور ، وقيل لأنها أول ما نزل وهو ضيف لما ثبت فى الصحيح واستفاض أن أول ما أنزل سورة اقرأ باسم ربك ، وهذا مما لا يفتنى أن يتردد فيه . فالتى تجزم به أن سورة الفاتحة بمد أن نزلت أمر الله رسوله أن يجعلها أول ما يقرأ فى تلاوته .

وإضافة سورة إلى فاتحة الكتاب فى قولهم سورة فاتحة الكتاب من إضافة العام إلى الخاص باعتبار فاتحة الكتاب علماً على المقدار المخصوص من الآيات من الحمد لله إلى الضالين ، بخلاف إضافة سورة إلى ما أضيفت إليه فى بقية سور القرآن فإنها على حذف مضاف أى سورة ذكر كذا ، وإضافة العام إلى الخاص ووردت فى كلام العرب مثل قولهم شجر الأراك ويوم الأحد وعلم الفقه ، وزاها قبيحة ليقال قائل إنسان زيد ، وذلك باءٍ لئلا يأتى ذوق إلا أن علماء العربية لم يقتصحوا عن وجه الفرق بين ما هو مقبول من هذه الإضافة وبين ما هو قبيح فكان حقاً أن أبين وجهه : وذلك أن إضافة العام إلى الخاص تحسن إذا كان المضاف والمضاف إليه اسمى جنس وأولها أهم من الثانى ، فهناك يجوز التوسع بإضافة الأهم إلى الأخس إضافة مقصوداً منها الاختصار ، ثم تُكسبها غلبة الاستعمال قبولاً نحو قولهم شجر الأراك ، عروضا عن أن يقولوا الشجر الذى هو الأراك ، ويوم الأحد عروضا عن أن يقولوا يوم هو الأحد وقد يكون ذلك جائزاً غير مقبول لأنه لم يشع فى الاستعمال كما لو قلت حيوان الإنسان ؛ فأما إذا كان أحد المتضايفين غير اسم جنس فالإضافة فى مثله ممتنة فلا يقال إنسان زيد ولهذا جُعل قولُ الناس « شهر رمضان » علماً على الشهر المعروف بناء على أن لفظ رمضان خاص بالشهر المعروف لا يحتتمل معنى آخر ، فتمتن أن يكون ذكر كلمة شهر منه قبيحاً لعدم الفائدة منه لولا أنه شاع حتى صار مجموع المركب الإضافى علماً على ذلك الشهر .

ويصح عندي أن تكون إضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من إضافة الموصوف إلى الصفة ، كقولهم مسجد الجامع ، وعشاء الآخرة ، أى سورة موصوفة بأنها فاتحة الكتاب

فنكون الإضافة بيانية، ولم يجعلوا لها اسماً استثناء بالوصف، كما يقول المؤلفون مقدمة أو باب بلا ترجمة ثم يقولون باب جامع مثلاً، ثم يضيفونه فيقولون باب جامع الصلاة .
وأما إضافة فاتحة إلى الكتاب فإضافة حقيقية باعتبار أن المراد من الكتاب بقيته
هذا السورة المسماة الفاتحة ، كما تقول : خطبة التأليف ، ودياجة التقليد .

وأما تسميتها أم القرآن وأم الكتاب فقد ثبتت في السنة، من ذلك ما في صحيح البخاري في كتاب الطب أن أبا سعيد الخدري رقى ملدوغاً فجعل يقرأ عليه بأم القرآن، وفي الحديث قصة،
ووجه تسميتها أم القرآن أن الأم يطلق على أصل الشيء ومنشؤه، وفي الحديث الصحيح
قال النبي صلى الله عليه وسلم : كل صلاة لم يُقرأ فيها بأم القرآن فهي خِدَاجٌ (أى منقوسة
مخدوجة) . وقد ذكروا لتسمية الفاتحة أم القرآن وجوها ثلاثة : أحدها أنها مبدؤه
ومفتحه فكأنها أصله ومنشؤه، يعنى أن افتتاحه الذي هو وجود أول أجزاء القرآن قد ظهر
فيها فجعلت كالأم للولد في أنها الأصل والنشأ فيكون أم القرآن تشبيهاً بالأم التي هي منشأ
الولد لشابهتها بالنشأ من حيث ابتداء الظهور والوجود . الثاني أنها تشتمل محتوياتها على
أنواع مقاصد القرآن وهي ثلاثة أنواع : الثناء على الله تعالى جامعاً لوصفه بجميع الحمد
وتزبيته عن جميع النقائص ، ولإثبات تفرده بالإلهية وإثبات البت والجواز وذلك من قوله
« الحمد لله إلى قوله بملك يوم الدين »، والأوامر والنواهي من قوله إياك نعبد ، والوعد والوعيد
من قوله وصراط الدين إلى آخرها ، فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كله ، وغيرها تكميلات لها
لأن القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصلية وهي صلاح الدارين وذلك يحصل بالأوامر
والنواهي ، ولما توقفت الأوامر والنواهي على معرفة الأمر وأنه الله الواجب وجوده خالق الخلق
لزم تحقيق معنى الصفات، ولما توقفت تمام الامتثال على الرجاء في الثواب والخوف من العقاب
لزم تحقق الوعد والوعيد . والفاتحة مشتملة على هاته الأنواع فإن قوله الحمد لله إلى قوله
يوم الدين، حمد وثناء ، وقوله إياك نعبد إلى قوله بالاستقيم، من نوع الأوامر والنواهي ،
وقوله صراط الدين إلى آخرها من نوع الوعد والوعيد مع أن ذكر المنصوب عليهم والضالين
يشير أيضاً إلى نوع قصص القرآن ، وقد يؤيد هذا الوجه بما ورد في الصحيح في قل هو
الله أحد أنها تبدل ثلث القرآن لأن ألفاظها كلها ثناء على الله تعالى .

الثالث أنها تشتمل معانيها على جملة معاني القرآن من الحكم النظرية والأحكام العملية

فإن معنى القرآن إما علوم قصد معرفتها وإما أحكام يقصد منها العمل بها ، فالعلوم كالتهويد والصفات والنبوءات والمواعظ والأمثال والحكم والنصص ، والأحكام إما عمل الجوارح وهو العبادات والمعاملات ، وإما عمل القلوب أى القول وهو تهذيب الأخلاق وآداب الشريعة ، وكلها تشتمل عليها معنى الفاتحة بدلالة اللطافة أو التضمن أو الالتزام فـ « الحمد لله » يشمل سائر صفات الكمال التى استحق الله لأجلها حصر الحمد له تعالى بناء على ما تامل عليه جملة الحمد لله من اختصاص جنس الحمد به تعالى واستحقاقه لذلك الاختصاص كما سيأتى و « رب العالمين » يشمل سائر صفات الأفعال والتكوين عند من أتيتها ، و « الرحمن الرحيم » يشمل أصول التشريع الراجعة للرحمة بالكافرين ، و « ملك يوم الدين » يشمل أحوال القيامة ، و « إياك نعبد » يجمع معنى الديانة والشريعة ، و « إياك نستعين » يجمع معنى الإخلاص لله فى الأعمال . قال عز الدين بن عبد السلام فى كتابه حل الرموز ومفاتيح الكنوز : الطريقة إلى الله لها ظاهر (أى عمل ظاهر أى بدنى) وباطن (أى عمل قلبى) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة ، والراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من السكف . ويجمع الشريعة والحقيقة كلتان هما قوله « إياك نعبد وإياك نستعين » فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة ، ١ هـ . و « اهدنا الصراط المستقيم » يشمل الأحوال الإنسانية وأحكامها من عبادات ومعاملات وآداب ، و « صراط الذين أنعمت عليهم » يشير إلى أحوال الأمم والأفراد الماضية الفاضلة ، وقوله « غير المنضوب عليهم ولا الضالين » يشمل سائر قصص الأمم الضالة ويشير إلى تفاصيل خلائقهم المحكية عنهم فى القرآن ، فلا جرم يحصل من معنى الفاتحة تصريحا وتضمنا . علم إجمالى بما حواه القرآن من الأغراض . وذلك يدعو نفس قارئها إلى طلب التعميل على حسب التمكن والقابلية . ولأجل هذا فرضت قراءة الفاتحة فى كل ركعة من الصلاة حرصا على التذكر لما فى مطالعها .

وأما تسميتها السبع الثانى فعلى تسمية ثبتت بالسنة ، فى صحيح البخارى عن أبى سعيد ابن النبى ^(١) « أن رسول الله قال الحمد لله رب العالمين هى السبع الثانى والقرآن العظيم

(١) هو المارث بن زعيم (مصنفا) الزرقى - يضم فتحة - الأنصارى النبوى سنة ٧٤ وتمام الحديث عن أبى سعيد بن النبى قال : كنت أصلى فى المسجد فندعانى رسول الله فلم أجبه فقلت يا رسول الله إنى كنت أصلى فقال المهلل الله استجبوا لله والرسول إذا دعاكم . ثم قال ألا أعلمك سورة هى أعظم الدورى القرآن =

الذي أوتيته» ووجه تسميتها بذلك أنها سبع آيات باتفاق القراء والفسرين ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري فقال هي ثمان آيات، وإلا الحسين^(١) الجعفي فقال هي ست آيات، وقال بعض الناس تسع آيات ويتمين حينئذ كون البسمة ليست من الفاتحة لتكون سبع آيات ومن عد البسمة أدمج آيتين . وأما وصفها بالثاني فهو مفاعل جمع مُثْنِي بضم الميم وتشديد النون ، أو مُثْنِي مخفف مُثْنِي ، أو مُثْنِي بفتح الميم مخفف مُثْنِي كَمُثْنِي مخفف مُعْنِي . ويجوز تأنيث الجميع كما به عليه السيد الجرجاني في شرح الكشاف وكل ذلك مشتق من التثنية وهي ضم ثان إلى أول . ووجه الوصف به أن تلك الآيات تثنى في كل ركعة كذا في الكشاف. قيل وهو مأثور عن عمر بن الخطاب، وهو مستقيم لأن مناه أنها تضم إليها السورة في كل ركعة ، ولعل التسمية بذلك كانت في أول فرض الصلاة فإن الصلوات فرضت ركعتين ثم أقرت صلاة السر وأطابت صلاة الحضر كذا ثبت في حديث عائشة في الصحيح وقيل العكس ، وقيل لأنها تثنى في الصلاة أى تكرر فتكون التثنية بمعنى التكرير بناء على ما شاع عند العرب من استعمال التثني في مطلق المكرر نحو « ثم أرنج البصر كرتين » وقولهم لييك وسديك ، وعليه فيكون المراد بالثاني هنا مثل المراد بالثاني في قوله تعالى « كتاباً متشابهاً ثنائى » أى مكرر القصص والأغراض، وقيل سميت الثانية لأنها نثيت في النزول فتزلت بمكة ثم زلت في المدينة وهذا قول بعيد جداً وتكرر النزول لاعتبر قائله ، وقد اتفق على أنها مكية فأى معنى لإعادة نزولها بالمدينة .

وهذه السورة وضمت في أول السور لأنها تنزل منها منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب ، مع ما تضمنته من أصول مقاصد القرآن كما عرفت آنفاً وذلك شأن الديباجة من براعة الاستهلال . وهذه السورة مكية باتفاق الجمهور ، وقال كثير إنها أول سورة زلت ، والصحيح أنه نزل قبلها اقرأ باسم ربك وسورة الدثر ثم الفاتحة ، وقيل نزل قبلها أيضاً « ن والقلم » وسورة المزمل ، وقال بعضهم هي أول سورة زلت كلمة أى غير منجعة ، بخلاف سورة « القلم » ، وقد حقق بعض العلماء أنها زلت عند فرض الصلاة فقرأ المسلمون بها في الصلاة عند فرضها ، وقد عدت في رواية عن جابر بن زيد السورة الخامسة في ترتيب

^(١) قيل أن يخرج من المسجد، ثم أخذ يدي فلما أراد أن يخرج قلته ألم تقل لأعدك سورة من أعظم سورة في القرآن فقال الحمد لله رب العالمين الخ . (١) ستان ترجمته قريباً .

تُزل السور. وإيا ما كان فلانها قد سماها النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب وأمر بأن تكون أول القرآن .

قلت : ولا يناك ذلك تروها يد سور أخرى لمصلحة اقتضت سبقها قبل أن يجمع من القرآن مقدار يصير به كتابا خفي يجمع ذلك أنزلت الفاتحة لتكون ديباجة الكتاب . وأغراضها قد علمت من بيان وجه تسميتها أم القرآن .

وهي سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين ، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري ، قال هي ثمان آيات ، ونسب أيضا لمرو بن عبيد وإلى الحسن الجوفي^(١) قال هي ست آيات ، ونسب إلى بعضهم غير مُعين أنها تسع آيات ، وتحديد هذه الآيات السبع هو ما دل عليه حديث الصحيحين من أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « قال الله عز وجل ، قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبيد فنصفها لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ، يقول البعد الحمد لله رب العالمين ، فأقول حمدني عبدي ، فإذا قال البعد الرحمن الرحيم ، يقول الله أثني على عبدي ، وإذا قال البعد ملك يوم الدين ، قال الله حمدني عبدي ، وإذا قال إياك تمجد وإياك نستعين ، قال الله هذا بيني وبين عبدي ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين ، قال الله هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل » اهـ .

فهن ثلاث ثم واحدة ثم ثلاث ، فمند أهل المدينة لا تمد بالبسملة آية وتمد « أنعمت عليهم » آية ، وعند أهل مكة وأهل الكوفة تمد بالبسملة آية وتمد أنعمت عليهم جزء آية ، والحسن البصري عد البسملة آية وعد أنعمت عليهم آية .

(١) هو حزين بن علي بن الوليد الجوفي مولاهم الكوفي التوفي سنة ٢٠٠ أحد أعلام الحديثين روى عن الأعمش وروى عنه أحد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وعفي بن سين .

الكلام على البسمة

البسمة اسم لكلمة باسم الله ، صيغ هذا الاسم على مادة مؤلفة من حروف الكلمتين - باسم - و - الله - على طريقة تسمى النحت ، وهو صوغ فعل مُضَيَّر على زنة « فَعَّلَ » مؤلفة مادته من حروف جملة أو حروف مركب إضافي ، مما ينطق به الناس اختصارا عن ذكر اللملة كلها لقصد التخفيف لكثرة دوران ذلك على الألسنة . وقد استعمل العرب النحت في النسب إلى اللملة أو المركب إذا كان في النسب إلى صدر ذلك أو إلى غيره التباس ، كما قالوا في النسبة إلى عبد شمس - مَبْشَمِي - خشية الالتباس بالنسب إلى عبد أو إلى شمس ، وفي النسبة إلى عبد الدار - عُبْدَرِي - كذلك وإلى حضرموت - حضري - قال سيويه في باب الإضافة (أى التسب) إلى المضاف من الأسماء : « وقد يحملون للنسب في الإضافة أسماء بمنزلة جَفَرِي ويحملون فيه من حروف الأول والآخر ولا يخرجونه من حروفها ليُعْرَفَ » اه ، فجاء من خلفهم من مولدى العرب واستعملوا هذه الطريقة في حكاية الجمل التي يكثر دورانها في الألسنة لقصد الاختصار ، وذلك من صدر الإسلام فصارت الطريقة عربية . قال الراعي :

قَرِمَ عَلَى الْإِسْلَامِ لَمَّا يَمْنَعُوا مَا هَوَنَهُمْ وَيُضَيِّعُوا التَّهْلِيلَا
أَي لَمْ يَتْرَكُوا قَوْلَ « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » . وَقَالَ مُرَبَّنِ ابْنِ رَبِيعَةَ :

لَقَدْ بَسَمَلْتُ لَيْسَ غَدَاةً لَقِيْتُهَا الْأَحْبَدَا ذَاكَ الْحَبِيبُ الْمُبْسَمِلُ

أى قالت بسم الله فَرَقَا منه ، فأصل بسمل قال بسم الله ثم أطلقه الوليدون على قول بسم الله الرحمن الرحيم ، اكتفاء واعتادا على الشهرة وإن كان هذا المنحوت خَلِيفًا من الحاء والراء اللذين هما من حروف الرحان الرحيم ، فشاغ قولهم بسمل في معنى قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واشتق من فعل بسمل مصدر هو « البسمة » كما اشتق من هَلَّل مصدر هو « الهيلة » وهو مصدر قياسي لفعل .

واشتق منه اسم فاعل في بيت عمر بن أبي ربيعة ولم يسمع اشتقاق اسم مفعول .
ورأيت في شرح ابن هارون التونسى على غنثصر ابن الحاجب ^(١) في باب الأذان عن الطروز

(١) ولم ١٠٥٢٠ بالكتبة الصادقية (البديلة) جونى .

في كتاب اليواقيت: الأفعال التي نحت من اسمائها سبعة : بِسَمَلٍ بِسْمِ اللَّهِ ، وَبَسْجَلٍ فِي سَمِجَانِ اللَّهِ ، وَحَيْمَلٍ فِي حِي عَلَى الصَّلَاةِ ، وَحَوْقَلٍ فِي لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ، وَحَدَلٍ فِي الْحَدُّ لُهِ ، وَهَلَلٍ فِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَحَيْمَلٍ إِذَا قَالَ جُمِلْتُ فِدَاكَ ، وَزَادَ الطَّبَقَةَ فِي أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَكَ ، وَالذَّمَمَةَ فِي آدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ .

ولما كان كثير من أئمة الدين قائلًا بأنها آية من أوائل جميع السور غير راءة أو بعض السور تعين على التفسير أن يفسر معناها وحكمها وموقعها عند من عدوها آية من بعض السور . وينحصر الكلام عليها في ثلاثة مباحث .

الأول في بيان أمي آية من أوائل السور أم لا . الثاني في حكم الإجداء بها عند القراءة . الثالث في تفسير معناها المختص بها .

فأما البحث الأول فهو أن لا خلاف بين المسلمين في أن لفظ بسم الله الرحمن الرحيم هو لفظ قرآني لأنه جزء آية من قوله تعالى « إنا من سليمان وإنا به بسم الرحمن الرحيم » كما أنهم لم يختلفوا في أن الافتتاح بالتسمية في الأمور المهمة ذوات البال ورد في الإسلام ، وروى فيه حديث « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع » لم يروه أصحاب السنن ولا المستدركات ، وقد وصف بأنه حسن ، وقال الجمهور إن البسمة رسمها الذين كتبوا المصاحف في أوائل السور ما عدا سورة راءة ، كما يؤخذ من محادثة ابن عباس مع عثمان ، وقد مضت في المقدمة الثامنة ، ولم يختلفوا في أنها كتبت في المصحف في أول سورة الفاتحة وذلك ليس موضع فصل السورة ها قبلها ، وإنما اختلفوا في أن البسمة هل هي آية من سورة الفاتحة ومن أوائل السور غير راءة ، بمعنى أن الاختلاف بينهم ليس في كونها قرآنا ، ولكنه في تكرر قرآنيها كما أشار إليه ابن رشد الحفيد في البداية ، فذهب مالك والأوزاعي وفقهاء المدينة والشام والبصرة - وقيل باستثناء عبد الله بن عمرو ابن شهاب من فقهاء المدينة - إلى أنها ليست بآية من أوائل السور لكنها جزء آية من سورة النمل ، وذهب الشافعي في أحد قولييه وأحمد وإسحاق وأبو ثور وفقهاء مكة والكوفة غير أبي حنيفة ، إلى أنها آية في أول سورة الفاتحة خاصة ، وذهب عبد الله بن مبارك والشافعي في أحد قولييه وهو الأصح عنه إلى أنها آية من كل سورة . ولم ينقل عن أبي حنيفة من فقهاء الكوفة فيها شيء ، وأخذ منه صاحب الكشف أنها ليست من السور عنده فهد في الذين قالوا بعدم

جزئيتها من السور وهو الصحيح عنه . قال عبد الحكيم لأنه قال بعدم الجهر بها مع الفاتحة في الصلاة الجهرية وكره قراءتها في أوائل السور الموصولة بالفاتحة في الركعتين الأولين . وأزيد فأقول إنه لم ير الاختصار عليها في الصلاة مجزئاً عن القراءة .

أما حجة مذهب مالك ومن وافقه فلم فيها مسالك : أحدها من طريق النظر ، والثاني من طريق الأثر ، والثالث من طريق النوق العربي .

فأما المسلك الأول فللمالكية فيه مقالة فائقة للقاضي أبي بكر الباقلاني وتابته أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن والقاضي عبد الوهاب في كتاب الاشراف ، قال الباقلاني : « لو كانت التسمية من القرآن لكان طريق إثباتها إما التواتر أو الآحاد ، والأول باطل لأنه لو ثبت بالتواتر كونها من القرآن لحصل العلم الضروري بذلك ولا متنع وقوع الخلاف فيه بين الأئمة ، والثاني أيضا باطل لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلو جملناه طريقا إلى إثبات القرآن خرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، ولصار ذلك ظنيا ، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتنوير والتحريف » اهـ (وهو كلام وجيه والأئمة الاستثنائية التي علوها في كلامه واضحة لمن له ممارسة للمنطق وشرطياتها لا محتاج للاستدلال لأنها بدسبية من الشريعة فلا حاجة إلى بسطها) . زاد أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن فقال : يكفينا أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها ، والقرآن لا يختلف فيه اهـ . وزاد عبد الوهاب فقال : « إن رسول الله بين القرآن بيانا واحدا متساويا ولم تكن عادة في بيانه مختلفة بالظهور والخفاء حتى يختص به الواحد والاثنان ؛ ولذلك قطعنا بمنع أن يكون شيء من القرآن لم ينقل إلينا وأبطلنا قول الرافضة إن القرآن حبل جمل عند الإمام المعصوم المنتظر فلو كانت البسمة من الحمد لبقينا رسول الله بيانا شافيا » اهـ .

وقال ابن العربي في المارضة : إن القاضي أبا بكر بن الطيب ، لم يتكلم من الفقه إلا في هذه المسألة خاصة لأنها متعلقة بالأسول .

وقد عارض هذا الدليل أبو حامد النزالي في المستصفي فقال « نفي كون البسمة من القرآن أيضا إن ثبت بالتواتر لم أن لا يبيح الخلاف (أي وهو ظاهر البطلان) وإن ثبت بالآحاد . ثم إننا ظننا ، قال ولا يقال إن كون شيء ليس من القرآن عدم العدم لا يحتاج إلى الإثبات لأنه الأصل بخلاف القول بأنها من القرآن ، لأننا نحبب بأن هذا وإن كان عدما

إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن وهن كونها ليست من القرآن فهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بالدليل ويأتى الكلام فى أن الدليل ما هو ، ثبت أن الكلام الذى أوردته القاضى لازم عليه اه ، وتيمه على ذلك الفخر الرازى فى تفسيره ولا يخفى أنه آل فى استدلاله إلى المصادرة إذ قد صار مرجع استدلال التزالى ونظر الدين إلى رسم البسمة فى المصاحف ، وستحكم من تحقيق ذلك عند الكلام على مدرك الشافعى .
وتعقب ابن رشد فى بداية المجتهد كلام الباقلا فى التزالى بكلام غير محدد فلا نطيل به .

وأما المسلك الثانى وهو الاستدلال من الأثر فلا نجد فى صحيح السنة ما يشهد بأن البسمة آية من أوائل سور القرآن والأدلة ستة :

الدليل الأول : ما روى مالك فى الموطأ عن الملاى بن عبد الرحمن إلى أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى قسمت الصلاة نصفين بينى وبين عبدى فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل ، يقول البسب الحمد لله رب العالمين فأقول حمدنى عبدى الخ ، والمراد فى الصلاة التراءة فى الصلاة ووجه الدليل منه أنه لم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم .
الثانى : حديث أبى بن كعب فى الموطأ والصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله : ألا أعلمك سورة لم ينزل فى التوراة ولا فى الإنجيل مثلها قبل أن تخرج من المسجد؟ قال : بلى ، فلما قارب الخروج قال له : كيف تقرأ إذا اختصت الصلاة ؟ قال أبى فقرأت الحمد لله رب العالمين حتى أتيت على آخرها ، فهذا دليل على أنه لم يقرأ منها البسمة .

الثالث : ما فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وسنن النسائى عن أنس بن مالك من طرق كثيرة أنه قال : صليت خلف رسول الله وأبى بكر وعمر فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكر بسم الله الرحمن الرحيم ، لا فى أول قراءة ولا فى آخرها .

الرابع : حديث عائشة فى صحيح مسلم وسنن أبى داود قالت : كان رسول الله يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .

الخامس : ما فى سنن الترمذى والنسائى عن عبد الله بن مفلح قال : صليت مع النبىء وأبى بكر وعمر وعثمان ، فلم اسمع أحدا منهم يقول بسم الله الرحمن الرحيم ، إذا أنت صليت فعل الحمد لله رب العالمين .

السادس - وهو الخامس - عمل أهل المدينة ، فإن المسجد النبوي من وقت نزول الوحي إلى زمن مالك ، صلى فيه رسول الله والخلفاء الراشدون والأمراء وسلي ووراهم الصحابة وأهل العلم ولم يسمع أحد قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة المجرية ، وهل يقول عالم أن بعض السورة جهر وبمضها سر ، فقد حصل التواتر بأن النبي والخلفاء لم يجهروا بها في المجرية ، فدل على أنها ليست من السورة ولو جهروا بها لما اختلف الناس فيها .

وهناك دليل آخر لم يذكره هنا وهو حديث عائشة ، في بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو معتبر مرفوعاً إلى النبي ، وذلك قوله « فَفَهِتَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ اقْرَأْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَفَطَعَنِي الثَّالِثَةُ ثُمَّ قَالَ - اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ » الحديث . فلم يقل فقال لي بسم الله الرحمن الرحيم اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ، وقد ذكرنا هذا في تفسير سورة الملوك وفي شرح حديث بدء الوحي .

وأما المسلك الثالث وهو الاستدلال من طريق الاستعمال العربي فيأتي القول فيه على مراعاة قول القائلين بأن البسملة آية من سورة الفاتحة خاصة ، وذلك يجب أن يتكرر لفظان وهما الرحمن الرحيم في كلام غير طويل ليس بينهما فصل كثير وذلك بما لا يحد في باب البلاغة ، وهذا الاستدلال نقله الإمام الرازي في تفسيره وأجاب عنه بقوله: إن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وإن تأكيد كونه تعالى رحماناً رحماً من أعظم المهمات . وأنا أذفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل ، ومقام الرثاء أو التمديد أو التوكيد اللفظي ، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد لأنه لا منكر لكونه تعالى رحماناً رحماً ، ولأن شأن التوكيد اللفظي أن يقتصر فيه اللفظان بلا فصل فحين أنه تكرير اللفظ في الكلام لوجود مقتضى التفسير من مدلوله بطريق الاسم الظاهر دون الضمير ، وذلك مشروط بأن يمد ما بين البكرتين ببدأ يُقْصِيهِ مِنَ السَّمْعِ ، وقد علمت أنهم عدوا في فصاحة الكلام خلوصه من كثرة التكرار ، والقرب بين الرحمن والرحيم حين كررا بمنع ذلك . وأجاب البيضاوي بأن نكتة التكرير هنا هي تمليل استحقاق الحمد ، فقال السلوكي أشار بهذا إلى الرد على ما قاله بعض الخنثية: إن البسملة لو كانت من الفاتحة لزم التكرار وهو جواب لا يستقيم لأنه إذا كان التلليل قاضياً بذكر صفتي الرحمن الرحيم فدفع التكرير يقتضي تجريد البسملة

التي في أول فاتحة من هاتين الصفتين بأن تصير الفاتحة هكذا « بسم الله الحمد لله الخ » .
وأنا أرى في الاستدلال بمسك الذوق العربي أن يكون على مراعاة قول الفاتحين يكون
البسمة آية من كل سورة فينشأ من هذا القول أن تكون فواتح سور القرآن كلها متماثلة
وذلك مما لا يحمد في كلام البناء إذ الشأن أن يقع التفتن في الفواتح ، بل قد عد علماء
البلاغة أهم مواضع التأنيق فاعمة الكلام وخاتمة ، وذكروا أن فواتح السور وخواتمها
واردة على أحسن وجوه البيان وأكلها فكيف يسوغ أن يدعى أن فواتح سورهم جملة
واحدة ، مع أن عامة البناء من الخطباء والشمراء والكتاب يتنافسون في تفتن فواتح
منشأهم ويمسبون من ياترم في كلامه طريقة واحدة فاطنك بأبلغ كلام .

وأما حجة مذهب الشافعي ومن وافقه بأنها آية من سورة الفاتحة خاصة فأمر كثيرة
أنها نخر الدين إلى سبع عشرة حجة لا يكاد يستقيم منها بمد طرح التداخل والخارج عن
عمل النزاع وضعيف السند أو واهيه إلا أمران: أحدهما أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة
أن النبي عليه الصلاة والسلام قال « فاتحة الكتاب سبع آيات - أولاهن بسم الله الرحمن
الرحيم » وقول أم سلمة قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية » .

الثاني : الإجماع على أن ما بين الفاتحين كلام الله .

والجواب أما عن حديث أبي هريرة فهو لم يخرج من رجال الصحيح إنما أخرجه
الطبراني وابن مردويه والبيهقي فهو نازل عن درجة الصحيح فلا يمارض الأحاديث الصحيحة ،
وأما حديث أم سلمة فلم يخرج من رجال الصحيح غير أبي داود وأخرجه أحمد بن حنبل
والبيهقي ، وصحح بعض طرقه وقد طعن فيه الطحاوي بأنه رواه ابن أبي مليكة ، ولم يثبت
سماع ابن أبي مليكة من أم سلمة ، يعني أنه مقطوع ، على أنه روى عنها ما يخالفه ، على أن
شيخ الإسلام زكرياء قد صرح في حاشيته على تفسير البضاوي بأنه لم يرو باللفظ المذكور
وإنما روى بالفاظ تدل على أن بسم الله آية وحدها ، فلا يؤخذ منه كونها من الفاتحة ، على
أن هذا يفرض إلى إثبات القرآنية بنبر التواتر وهو ما ياباه السلمون .

وأما عن الإجماع على أن ما بين الفاتحين كلام الله ، فالجواب أنه لا يقتضي إلا أن البسمة
قرآن وهذا لا نزاع فيه ، وأما كون المواضع التي رسمت فيها في المصحف مما يجب قراءتها

فيها ، فذلك أمر يتبع رواية القراء وأخبار السنة الصحيحة فيعود إلى الأدلة السابقة .
وهذا كله بناء على تسليم أن الصحابة لم يكتبوا أسماء السور وكونها مكية أو مدنية في المصحف وأن ذلك من صنع المتأخرين وهو صريح كلام عبد الحكيم في حاشية البيضاوي ، وأما إذا ثبت أن بعض السلف كتبوا ذلك كما هو ظاهر كلام الفسرين والأصوليين والقراء كافي « لطائف الإشارات » للقسطاني وهو مقتضى كتابة المتأخرين لذلك لأنهم ما كانوا يجرأون على الزيادة على ما فعله السلف فالاحتجاج حينئذ بالكتابة باطل من أصله ودعوى كون أسماء السور كتبت بلون مخالف لخبر القرآن ، يردّه أن الشاهد في مصاحف السلف أن جبرها بلون واحد ولم يكن التلوين قاشيا .

وقد احتج بعضهم بما رواه البخاري عن أنس أنه سئل كيف كانت قراءة النبي ، فقال كانت مدأ ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد بسم الله وبعد بالرحمن وبعد بالرحيم ، اه ، ولا حجة في هذا لأن ضمير قرأ وضمير بعد عائدان إلى أنس ، وإنما جاء بالبسمة على وجه التمثيل لكيفية القراءة لشهرة البسمة .

وحجة عبد الله بن المبارك وثاني قولي الشافعي ، ما رواه مسلم عن أنس ، قال « بينا رسول الله بين أظهرنا ذات يوم إذ أغفى إغفاءً ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله ، قال أزلت على سورة آتفا فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر » السورة ، قالوا وللإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ولآيات الصحابة إياها في المصاحف مع حرصهم على أن لا يدخلوا في القرآن ما ليس منه ولذلك لم يكتبوا آمين في الفاتحة . والجواب عن الحديث أنا نمنع أن يكون قرأ البسمة على أنها من السورة بل انتزع بها مند إرادة القراءة لأنها تنفي عن الاستعاذة إذا نوى البسمل تقدير أستعذ باسم الله وحذف متعلق الفصل ، وضمين حمله على نحو هذا لأن راويه أنسا بن مالك جزم في حديثه الآخر أنه لم يسمع رسول الله يسمل في الصلاة .

فإن أبوا تأويله بما تأولناه لزم اضطراب أنس في روايته اضطرابا يوجب سقوطها .
والحق البين في أمر البسمة في أوائل السور ، أنها كتبت للفصل بين السور ليسكون الفصل مناسبا لابتداء المصحف ، ولئلا يكون بلفظ من غير القرآن ، وقد روى أبو داود (١ / ٩) - الصحبر

في سننه والترمذى وصححه من ابن عباس أنه قال - قلت لعثمان بن عفان: « ما حكم أن
عندم إلى براءة وهي من اللتين وإلى الأقال وهي من الثانی فجعلتموها في السبع الطوال
ولم تكتبوا بينهما سطرا - بسم الله الرحمن الرحيم » ، قال عثمان كان النبي - لما نزل عليه
الآياتُ فيدعو بعض من كان يكتب له ويقول له ضع هذه الآية بالسورة التي يذكر فيها
كذا وكذا ، أو نزل عليه الآية والآيات فيقول مثل ذلك ، وكانت الأقال من أول ما أنزل
عليه بالمدنية ، وكانت براءة من آخر ما أنزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقبض
رسول الله ولم يبين لنا أنها منها ، فظننتُ أنها منها ، فن- هناك وضمتها في السبع الطوال ولم
أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم .

وأرى في هذا دلالة بيّنة على أن البسمة لم تكتب بين السور غير الأقال وبراءة
إلا حينُ جمع القرآن في مصحف واحد زمن عثمان ، وأنها لم تكن مكتوبة في أوائل السور
في المصحف التي جمعها زيد بن ثابت في خلافة أبي بكر إذ كانت لكل سورة صحيفة مفردة
كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير .

وعلى أن البسمة غنخلت في كونها آية من أول كل سورة غير براءة ، أو آية من أول
سورة الفاتحة فقط ، أو ليست بآية من أول شيء من السور ؛ فإن القراء اتفقوا على قراءة
البسمة عند الشروع في قراءة سورة من أولها غير براءة . ورووا ذلك عن تلقوا ، فأما الذين
منهم يروون اجتهدا أو تقليدا أن البسمة آية من أول كل سورة غير براءة ، فأمرهم ظاهر ،
وقراءة البسمة في أوائل السور واجبة عندم لا محالة في الصلاة وغيرها ، وأما الذين
لا يروون البسمة آية من أوائل السور كلها أو ما عدا الفاتحة فإن قراءتهم البسمة في أول
السورة عند الشروع في قراءة سورة غير مسبوقه بقراءة سورة قبلها تملل بالتأخير باقتناء
أثر كتاب المصحف ، أي قصد التشبه في مجرد ابتداء فعل تشبيها لا ابتداء القراءة باقتناء
الكتابة . فتكون قراءتهم البسمة أمرا مستحبا للتأسي في القراءة بما فعله الصحابة
الكاتبون للمصحف ، فقراءة البسمة عند هؤلاء نظير النطق بالاستمادة ونظير التهليل
والتكبير بين بعض السور من آخر الفصل ، ولا ييسملون في قراءة الصلاة الفريضة ،
وهؤلاء إذا قرأوا في صلاة الفريضة تجزى قراءتهم على ما انتهى إليه فهمهم من أمر البسمة
من اجتهد أو تقليد . وبهذا تعلم أنه لا ينبغي أن يؤخذ من قراءتهم قولهم بأن البسمة آية

من أول كل سورة كما فعل صاحب الكشف والبيضاوي .

واختلفوا في قراءة البسمة في غير الشروع في قراءة سورة من أولها ، أى في قراءة البسمة بين السورتين .

فورش عن نافع في أشهر الروايات عنه وابن عامر ، وأبو عمرو ، وحمزة ، ويعقوب ، وخلف ، لا يسمون بين السورتين وذلك يمل بأن التشبه بفعل كتاب للمصحف خاص بالابتداء ، ومحملهم رسم البسمة في المصحف على أنه علامة على ابتداء السورة لا على الفصل ، إذ لو كانت البسمة علامة على الفصل بين السورة والتي تليها لما كتبت في أول سورة الفاتحة ، فكان صنيعهم وجها لأنهم جموا بين ما رووه عن سلفهم وبين دليل قصد التيمن ، ودليل رأيهم أن البسمة ليست آية من أول كل سورة .

وقالون من نافع وابن كثير وعاصم والكسائي وأبو جعفر يسمون بين السورتين سوى ما بين الأتقال وبراءة ، وعدوه من سنة القراءة ، وليس حظهم في ذلك إلا اتباع سلفهم ، إذ ليس جميعهم من أهل الاجتهاد ، ولهم طردوا قصد التيمن بمشابهة كتاب المصحف في الإ شمار بابتداء السورة والإ شمار بانتهاء التي قبلها .

واتفق السامعون على ترك البسمة في أول سورة براءة وقد تبين وجه ذلك آنفاً ، ووجه الأئمة بوجوه آخر تأتي في أول سورة براءة ، وذكر الجاحظ في البيان والتبيين^(١) أن مؤرجاً السدوسي البصري سمع رجلاً يقول « أمير المؤمنين يرُدُّ على المظلوم » فرجع مؤرج إلى مصحفه فردَّ على براءة بسم الله الرحمن الرحيم ، ومحمل هذا الذي صنعه مؤرج - إن صح عنه - إنما هو على التليح والمزل وليس على الجدد .

وفي هذا ما يدل على أن اختلاف مذاهب القراء في قراءة البسمة في مواضع من القرآن ابتداء ووصلاً كما تقدم لا أثر له في الاختلاف في حكم قراءتها في الصلاة ، فإن قراءتها في الصلاة تجرى على أحكام النظر في الأئمة وليست مذاهب القراء بمعدودة من أئمة الفقه ، وإنما قراءاتهم روايات وسنة متبعة في قراءة القرآن دون استناد إلى اعتبار أحكام رواية القرآن من تواتر ودونه ، ولا إلى وجوب واستحباب وتخيير ، فالتأري يقرأ كما روى عن عليه

ولا ينظر في حكم ما يقرأه من لزوم كونه كما قرأ أو عدم اللزوم، فالقراء تجري أعمالهم في صلاتهم على زعماتهم في الفقه من اجتهاد وتقليد، ويوضح غلط من ظن أن خلاف الفقهاء في إثبات البسمة وعدمه مبني على خلاف القراء، كما يوضح تسامح صاحب الكشف في عدم مذهب القراء في نسق مذاهب الفقهاء. وإنما اختلف المجتهدون لأجل الأدلة التي تقدم بيانها، وأما الموافقة بينهم وبين قراء أمصارهم غالباً في هاته المسألة فسيب شيوخ القول بين أهل ذلك المصر بما قال به فقهاؤه في المسائل، أو شيوخ الأدلة التي تلقاها المجتهدون من مشايخهم بين أهل ذلك المصر ولو من قبل ظهور المجتهد مثل سبق نافع بن أبي نعيم إلى عدم ذكر البسمة قبل أن يقول مالك بدم جزئيتها؛ لأن مالكا تلقى أدلة نفى الجزئية عن علماء المدينة ومنهم أو عن شيوخهم تلقى نافع بن أبي نعيم. وإذا قد كنا قد تقلدنا مذهب مالك وإطعنا لداركنا في انتفاء كون البسمة آية من أول سورة البقرة كان حقا علينا أن لا نتعرض لتفسيرها هنا وأن رجئها إلى الكلام على قوله تعالى في سورة النمل «إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم» غير أننا لما وجدنا من سلفنا من المفسرين كلهم لم يهتموا بالكلام على البسمة في هذا الموضع اقتفينا أثرهم إذ صار ذلك مصطلح المفسرين.

ولعلم أن متعلق الجبرور في بسم الله محذوف تقديره هنا أقرأ، وسبب حذف متعلق الجبرور أن البسمة سنت عند ابتداء الأعمال الصالحة فحذف متعلق الجبرور فيها حذفاً ملتزماً بإيجازاً اعتماداً على القرينة، وقد حكى القرآن قول سحرة فرعون عند شروهم في السحر بقوله «فألقوا بحبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون» وذكر صاحب الكشف أن أهل الجاهلية كانوا يقولون في ابتداء أعمالهم «باسم اللات باسم العزى» فالجبرور ظرف لنوع معمول للفعل المحذوف ومتعلق به وليس ظرفاً مستقراً مثل الظروف التي تقع أخباراً، ودليل المتعلق بنبى^١ منه العمل الذي شرع فيه فتعين أن يكون فعلاً خاصاً من النوع الدال على معنى العمل المشروع فيه دون المتعلق العام مثل أجدى^٢ لأن القرينة الدالة على المتعلق هي الفعل المشروع فيه البدوء بالبسمة، فتعين أن يكون المقدر اللفظ الدال على ذلك الفعل، ولا يجزى^(١) في هذا الخلاف الواقع بين النحاة في كون متعلق الظروف هل يقدر اسماً نحو كائن أو مستقراً أم فعلاً نحو كان أو استقر لأن ذلك الخلاف في الظروف الواقعة أخباراً أو أحوالاً بناء على تناقض

(١) هذا رد على ابن عطية وبني المفسرين إذ فرضوا خلاف النحاة معتبراً هنا.

مقتضى تقدير الاسم وهو كونه الأصل في الأخبار والحالية، ومقتضى تقدير الفعل وهو كونه الأصل في الفعل لأن ما هنا ظرف لنو، والأصل فيه أن يمدى الأفعال ويطلق بها، ولأن مقصد المبتدئ بالبسمة أن يكون جميع عمله ذلك مقارنا لبركة اسم الله تعالى فلذلك ناسب أن يقدر متعلق الجار لفظا دالا على الفعل الشروع فيه . وهو أنسب لتسميم التيميم لإجزاء الفعل ، فلا جداء من هذه الجهة أقل عموما، فتقدير الفعل العام يخصص وتقدير الفعل الخاص يعمم وهذا يشبه أن يلغز به . وهذا التقدير من القدرات التي دلت عليها القرائن كقول الداعي للمبرس « بالرفاء والبنين »^(١) وقول المسافر عند حلوله ورحاله « باسم الله والبركات » وقول نساء العرب عند ما يرفقن الروس « باليمن والبركة وعلی الطائر اليمون » ولذلك كان تقدير الفعل ههنا واضحا . وقد أسف هذا الحذف بفائدة وهي صلوحية البسمة ليبتدئ بها كل شاعر في فعل فلا يلجأ إلى مخالفة لفظ القرآن عند اقتباسه ، والحذف هنا من قبيل الإيجاز لأنه حذف ما قد يصرح به في الكلام ، بخلاف متعلقات الظروف المستقرة نحو عندك خير ، فإهم لا يظهرون المتعلق فلا يقولون خير كائن عندك ولذلك عدوا نحو قوله:

* فإنك كالليل الذي هو مُدركي *

من السواوة دون الإيجاز (يعني مع ما فيه من حذف المتعلق) . وإذا قد كان المتعلق محذوفا تبين أن يقدر في موضعه متقدما على المتعلق به كما هو أصل الكلام ؛ إذ لا قصد هنا لإفادة البسمة التحصر ، ودعوى صاحب الكشف تقديره مؤخرًا تعمق غير مقبول ، لاسيما عند حالة الحذف ، فالأنسب أن يقدر على حسب الأصل .

والباء باء الملايسة والملايسة، هي المصاحبة ، وهي الإلصاق أيضا فهذه مترادفات في الدلالة على هذا المعنى وهي كما في قوله تعالى « تَبَّتْ بالدُّهْنِ » وقولهم « بالرفاء والبنين » وهذا المعنى هو أكثر معاني الباء وأشهرها ، قال سيويه : الإلصاق لا يفارق الباء وإليه ترجع تصاريف معانيها ولذلك قال صاحب الكشف (وهذا الوجه أى الملايسة أقرب وأحسن) أى أحسن من جمل الباء للآلة أى أدخل في الرمية وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملايسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى .

والاسم لفظ جليل دالا على ذات حمية أو ممنوية بشخصها أو نوعها . وجعله أمة البصرة مشتقا من سمو وهو الرمة لأنها تتحقق في إطلاقات الاسم ولو بتأويل فإن أصل

(١) انظر حديث بناء النبي صلى الله عليه وسلم بالسيدة عائشة رضي الله عنها .

الاسم في كلام العرب هو الهمزة ولا توضع الأعلام إلا لشيء مهم به ، وهذا اعتقاد بالأصل والتأليف ، وإلا فقد توضع الأعلام لغير ما مهم به كما قالوا فَجَارِي عِلْمُ الْقُبُورَةِ . فأصل صيغته عند البصريين من الناقص الواوى فهو إما يَمُو بوزن حِمْلٍ ، أو يَمُو بوزن قُلْ غُذِفَتِ اللام حذفاً لجرد التضعيف أو لكثرة الاستعمال ولذلك جرى الإعراب على الحرف الباقي ، لأنه لو حذفنا لامه لمة حرفية لكان الإعراب مقدراً على الحرف المحذوف كما في نحو فاضٍ وجَوَارٍ ، فلما جرى الإعراب على الحرف الباقي الذي كان ساكناً قلوا سكونه للتحريك وهو أول الكلمة وجلبوا همزة الوصل للطلق بالساكن ؛ إذ العرب لا تستحسن الابتداء بحرف ساكن لا ابتداء لنههم على التضعيف ، وقد قضوا باجتماع الهمزة وطراً ثانياً من التضعيف وهو عود الكلمة إلى الثلاثي لأن الأسماء التي تبقى بالحذف على حرفين كيدٍ ودمٍ لا تخلو من قتل ، وفي هذا دليل على أن الهمزة لم تجلب لتمويص الحرف المحذوف وإلا لاجتلبوها في ياء ودمٍ وغيره .

وقد احتجوا على أن أصله كذلك يجمعه على أسماء بوزن أفعال ، فظهرت في آخره همزة وهي منقلبة عن الواو التطرفة إثر ألف الجمع ، وبأنه جمع على أسامي وهو جمع الجمع بوزن أفاعيل يادخل ياء الجمع في لام الكلمة ويجوز تخفيفها كما في أُنْثَايٍ وَأُمَانِي ، وبأنه صُغِّرَ على مُسَمًى . وأن الفعل منه سُمِّيَتْ ، وهي حجيح بينة على أن أصله من الناقص الواوى . وبأنه يقال مُسَمًى كهدى ؛ لأنهم صاغوه على فَمَسَلٍ كَرُمَلْبٍ فتقلب الواو المتحركة ألفاً إثر الفتحة وأنشدها على ذلك قول أبي خلكم القناني الرازي (١) :

وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِّيَ مُبَارَكَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ إِثْرَاكَ

وقال ابن يمين : لا حجة فيه لاحتمال كونه لغة من قال سُمِّ والنصب فيه نصب إعراب لا نصب الإمالة ، ورد عبد الحكيم بأن كتابته بالإمالة تدل على خلاف ذلك . وعندى فيه أن الكتابة لا تتعلق بها الرواية فقلل الذين كتبوه بالياء هم الذين ظنوه مقصوراً ، على أن

(١) القناني - بفتح القاف والنون مخففاً - نسبة إلى ثمان بن سلمة من منجم طاه شارح القاموس وعارح الشواهد الكبرى ، ولم ينسكرا ابن الأثير ولا غيره القناني هنا في بطون منجم فله قد دخل بزه في قبيلة أخرى ، ولم يوجد سلمة هنا وإنما الوجود سلمية - بالياء - بوزن سلمة ، وهم بطون من منجم دخلوا في بني الحارث بن كعب .

قياسها الكتابة بالآلف مطلقاً لأنه واوى إلا إذا أريد عدم التباس الآلف بآلف التصب .
ورأى البصريين أرجح من ناحية تصاريح هذا اللفظ . وذهب الكوفيون إلى أن أصله
وسم بكسر الواو لأنه من السمة وهي اللامة ، فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليبقى
على ثلاثة أحرف ثم يتوسل بذلك إلى تخفيفه في الوصل ، وكلهم رأوا أن لا وجه لاشتقاقه
من السمو لأنه قد يستعمل لأشياء غير سامية وقد علمت وجه الجواب ، ورأى الكوفيون
أرجح من جانب الاشتقاق دون التصريف ، على أن همزة الوصل لم يمهّد دخولها على ما حذف
صدره وردوا استدلال البصريين بتصاريحه بأنها يحتمل أن تكون تلك التصاريح من القلب
الكانى بأن يكون أصل اسم وسم ، ثم قُلت الواو التي هي فاء الكلمة فجعلت لاما ليتوسل
بذلك إلى حذفها ورد في تصريفه في الموضع الذى حذف منه لأنه تنوَسى أصله ، وأجيب عن ذلك
بأن هذا بعيد لأنه خلاف الأصل وبأن القلب لا يلزم الكلمة في سائر تصاريحها وإلا لما عرف
أصل تلك الكلمة . وقد اتفق علماء اللغة على أن التصاريح هي التي يعرف بها الزائد من الأصل
والقلب من غيره . وزعم ابن حزم في كتاب اللل والنحل أن كلا قول البصريين
والكوفيين فاسد اقتضاه النحاة ولم يصح عن العرب وأن لفظ الاسم غير مشتق بل هو جامد
وتناول ببناءه عليهم وهي جرأة عجيبية ، وقد قال تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم
لا تعلمون » .

وإنما أقسم لفظ اسم مضافاً إلى علم الجلالة إذ قيل بسم الله ولم يقل بالله لأن التصود أن
يكون الفعل الم شروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله الواحد فلذلك تقع
كلمة اسم في كل ما كان على هذا المقصد كالترسمية على التسك قال تعالى « فساكوا مما ذكر اسم
الله عليه » وقال « وما لكم آلا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والأفعال التي يقصد بها
التيمن والتبرك وحصول المونة مثل « اقرأ باسم ربك » فاسم الله هو الذي تمكن مقارنته
للأفعال لذاته ، فني مثل هذا لا يحسن أن يقال بالله لأنه حيثئذ يكون المعنى أنه يستمد من
الله تيسيراً وتصرفاً من تصرفات قدرته وليس ذلك هو المقصود بالشروع ، فقله تعالى فسبح
باسم ربك العظيم أمرٌ بأن يقول سبحانه الله ، وقله وسبحه - أمرٌ بتزيه ذاته وصفاته عن
النقص ، فاستعمال لفظ الاسم في هذا بمنزلة استعمال سمات الإبل عند القبائل ، وبمنزلة استعمال

التبائيل شعار تمارفهم^(١) ، واستعمال الجيوش شعارهم المصطلح عليه . والخلاصة^(٢) أن كل مقام يقصد فيه التيمن والاتساب إلى الرب الواحد الواجب الوجود يمدى فيه الفعل إلى لفظ اسم الله كقوله «وقال اركبوا فيها بسم الله بحرأها ومرساها» وفي الحديث في دعاء الانططباع «باسمك ربى وضمت جنبي وباسمك أرفعه» وكذلك اللقائ الذى يقصد فيه ذكر اسم الله تعالى كقوله تعالى «فسبح باسم ربك العظيم» أى قل سبحان الله «سبح اسم ربك الأعلى» وكل مقام يقصد فيه طلب التيسير والمون من الله تعالى يمدى الفعل السؤل إلى علم الذات باعتبار ماله من صفات الخلق والتكوين كما في قوله تعالى «فأسجدله» وقوله في الحديث «اللهم بك نصبح وبك نعيش» أى بقدرتك ومشيتك وكذلك المقام الذى يقصد فيه توجه الفعل إلى الله تعالى كقوله تعالى «فأسجد له» «وسبحه» أى زده ذاته وحقيقته من النفاص .
فسمى بسم الله الرحمن الرحيم اقرا قراءة ملابسة لبركة هذا الاسم المبارك .

هذا وقد ورد في استعمال العرب توسعات في إطلاق لفظ الاسم مرة يمتنون به ما يرادف المسمى كقول النابتة :

نبئت زُرعةً والسفاهةُ كاسمها يُهْدَى إلى غرائبِ الأشعار

يعنى أن السفاهة هى لا تُعرف للناس بأكثر من اسمها وهو قريب من استعمال اسم الإشارة في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» . أى مثل ذلك الجمل الواضح الشهير ويطلقون الاسم مقحضا زائدا كما في قول لبيد : * إلى الحول ثم اسم السلام عليكم *
يعنى ثم السلام عليكم وليس هذا خاصا بلفظ الاسم بل يجيء فيها يرادفه مثل الكلمة في قوله تعالى «والزمهم كلمة التقوى» وكذلك «لفظ» في قول بشار هاجيا :

وكذلك ، كان أبوك يؤثر بالهسى . ويظل في لَفْظِ الندى يتردد .

وقد يطلق الاسم وماق مناه كناية عن وجود المسمى، ومنه قوله تعالى «وجعلوا الله شركاء قل سمعوه» والأمر للتمجيز أى ائمتوا وجودهم ووضعت أسماء لهم . فهذه إطلاقات أخرى ليس ذكر اسم الله في البسملة من قبيلها، وإنما نبهنا عليها لأن بعض المفسرين خلط بها في

(١) قال النابتة :

مُستشرقين قد أَلْفَوْا في ديارهم دُعاء سُوَّع ودُمجى وأيوب

(٢) نوى الخبر «كان شعار المسلمين يوم بدر أحد أحد» .

تفسير البسمة ، ذكرتها هنا توضيحاً ليكون نظركم فيها فسيحاً فشدوا بها يدا . ولا تقبوا طرائق قديداً وقد تكلموا على ملحظ تطويل الباء في رسم البسمة بكلام كله غير مفتح ، والذي يظهر لي أن الصحابة لما كتبوا المصحف طولوها في سورة النمل للإشارة إلى أنها مبدأ كتاب سليمان فهي من المحكي ، فلما جملوها علامة على فوائح السور قتلوها برسمها ، وتطويل الباء فيها صالح لا تخاذة قدوة في ابتداء النرض الجديد من الكلام بحرف غليظ أو ملون .

والكلام على اسم الجلالة ووصفه يأتي في تفسير قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » .

ومناسبة الجمع في البسمة بين علم الجلالة وبين صفتي الرحمن الرحيم ، قال البيضاوي إن المسمى إذا قصد الاستمانة بالعبود الحق الموصوف بأنه مولى النعم كلها جليلها ودقيقها يذكر كَم الذات إشارة إلى استحقاقه أن يستعان به بالذات ، ثم يذكر وصف الرحان إشارة إلى أن الاستمانة على الأعمال الصالحة وهي نعم ، وذكر الرحيم للوجوه التي سئذ كرها في عطف صفة الرحيم على صفة الرحان .

وقال الأستاذ الإمام محمد عبده : إن النصارى كانوا يتقنون أديعتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم ، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقفة لهم بأن الإله الواحد وإن تعددت أسماءه فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد السميات ، يعني فهو رد عليهم بتخليط وتبليد . وإذا مسح أن فوائح النصارى وأديعتهم كانت تشتمل على ذلك - إذ الناقل أمين - فهي نسكتة لطيفة .

وعندي أن البسمة كان ما يرادها قد جرى على ألسنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام فهي من كلام الحنيفية ، فقد حكى الله من إبراهيم أنه قال لأبيه « يا أبتِ إني أخاف أن يحسبك عذاب من الرحمن » ، وقال « سأستغفر لك ربى إنه كان بى حفيظاً » ومعنى الحق قريب من معنى الرحيم . وحكى عنه قوله « وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم » . وورد ذكر مرادها في كتاب سليمان إلى ملكة سبأ « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلموا على وأنونى مسلمين » . والمطلون أن سليمان اقتدى في افتتاح كتابه بالبسمة بسنة موروثه من عهد إبراهيم جعلها إبراهيم كلمة باقية في وراثى نبوته ، وأن الله أحيا هذه السنة في الإسلام في جملة ما أحى له من الحنيفية كما قال تعالى « مله أيمكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾

الثَّانِ في الخطاب بأمرهم لم يسبق للمخاطب به خطاب من نوعه أَنْ يُسْتَأْنَسَ له قبل إلقاء المقصود وأن يهَيِّأَ لتلقيه، وأن يشوق إلى سماع ذلك وتُرَاضَ نفسه على الاهتمام بالعمل به ليستمد التلقي بالتخلى من كل ما شأته أَنْ يكون عائقاً عن الانتفاع بالهدى من عناد ومكابرة أو ابتلاء العقل بالأوهام الضالة، فلن النفس لا تكاد تنفع بالمعطات والنذر، ولا تُشْرِقُ فيها الحكمة وحة النظر ما بقي بمخالجهما النناد والبهتان، وتنامى رشدها زغات الشيطان، فلما أراد الله أَنْ تكون هذه السورة أولى سور الكتاب المجيد بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم أتباعاً به الله تعالى قراء كتابه وقامحى مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لقنهم أَنْ يبتدئوا بالمناجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله « إياك نعبد » إلى آخر السورة . فلها تضمنت أصولاً عظيمة : أولها التخلية عن التعطيل والشرك بما تضمنته « إياك نعبد » . الثاني التخلي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبري من الحول والقوة تجاه عطفته بما تضمنته « وإياك نستعين » . الثالث الرغبة في التحلي بالرشد والاهتداء بما تضمنته « اهدنا الصراط المستقيم » . الرابع الرغبة في التحلي بالأسوة الحسنة بما تضمنته « صراط الذين أنعمت عليهم » . الخامس التهم بالسلامة من الضلال الصريح بما تضمنته « غير المغضوب عليهم » . السادس التهم بسلامة تفكيرهم من الاختلاط بشبهات الباطل المموه بصورة الحق وهو السمي بالضلال لأن الضلال خطأ الطريق المقصود بما تضمنته « ولا الضالين » .

وأنت إذا اخفقت أصول نجاح المرشد في إرشاده والمسترشد في تلقيه على كثرتها وتقاربها وجدتها عاكمة حول هذه الأركان الستة فكُنْ في استقصائها لبياً . وعسى أَنْ أزيدك من تفصيلها قريباً .

وإن الذي لقن أهل القرآن ما فيه جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علام النيوب لم يهمل إرشادهم إلى التحلي بزيينة الفضائل وهم، أَنْ يقدروا النعمة حتى قدرها بشكر المنعم بها فأرام كيف يُتَوَجَّهون مناجاتهم بحمد واهب العقل وما يح التوفيق . ولذلك كان افتتاح كل كلام مهم بالتحميد سنة الكتاب المجيد . فسورة الفاتحة بما تقرّر مَرَّةً لَّةً من القرآن مَرَّةً لَّةً

الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة ، وهذا الأسلوب له شأن عظيم في صناعة الأدب العربي وهو أمون للقيم وأدعى للوعي .

وقد رسم أسلوب الفاتحة للفنثين ثلاث قواعد للمقدمة : القاعدة الأولى : إيجاز المقدمة ثلاثاً على نفوس السامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة ، وليكون سنة للخطباء فلا يطيلوا المقدمة كي لا ينسبوا إلى الهي فأنه بمقدار ما تطال المقدمة يقصر الفرض ، ومن هذا يظهر وجه وضما قبل السور الطوال مع أنها سورة قصيرة . الثانية أن تشير إلى الفرض المقصود وهو ما يسمى براءة الاستهلال لأن ذلك يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتأهبوا لتلقيه إن كانوا من أهل التلقي فحسب ، أو لنقصه وإكماله إن كانوا في تلك الدرجة ، ولأن ذلك يدل على تمكن الخطيب من الفرض وثقته بسداد رأيه فيه بحيث يثبته السامعين لوعيه ، وفيه سنة للخطباء ليحيطوا بأغراض كلامهم . وقد تقدم بيان اشتغال الفاتحة على هذا عند الكلام على وجه تسميتها أم القرآن . الثالثة أن تكون المقدمة من جوامع الكلم وقد بين ذلك علماء البيان عند ذكرهم الواضع التي ينبغي التمسك أن يتأقن فيها . الرابع أن تفتتح بحمد الله .

إن القرآن أنزل هدى للناس وتبياناً للأحكام التي بها إصلاح الناس في عاجلهم وآجلهم ومآشهم ومعادهم ولما لم يكن لنفوس الأمة اعتياد بذلك لزم أن يُهيئ الخطيبون بها إلى تلقيها ويعرف تهيؤهم بإظهارهم استعداد النفوس بالتخلي عن كل ما من شأنه أن يعوق عن الانتفاع بهاته التعاليم النافعة وذلك بأن يجردوا نفوسهم عن المناد والمكابة . وعن خلط معارفهم بالأغلاط الفارقة . فلا مناص لها قبل استقبال تلك الحكمة والنظر من الانسام بحميم الفضيلة . والتخلية عن السفاسف الرذيلة .

فالفاتحة تضمنت مناجاة للخالق جامدة التره عن التمثيل والإلهاد والذهرية بما تضمنه قوله « ملك يوم الدين » ، وعن الإشراف بما تضمنه « إياك نعبد وإياك نستعين » ، وعن المكابة والعناد بما تضمنه « اهدها الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » فإن طلب الهداية اعتراف بالاحتياج إلى العلم ، ووصف الصراط بالمستقيم اعتراف بأن من العلم ما هو حق ومنه ما هو مشوب بثب وغلط ، ومن اعترف بهذين الأمرين فقد أعد نفسه لاتباع أحسنهما ، وعن الضلالات التي تمرى العلوم الصحيحة والشرائع الحققة فتذهب بفائدها

وتنزل صاحبها إلى دَرَكَةٍ أفل مما وقف عنده الجاهل البسيط، وذلك بما تضمنه قوله « غير المتضرب عليهم ولا الضالين ». كما أجملناه قريبا . ولأجل هذا سميت هاته السورة أم القرآن كما تقدم .

ولما قُنَّ المؤمنون هاته المناجاة البديعة التي لا يهتدى إلى الإحاطة بها في كلامه غير هلام النيوب سبحانه قدم الحمد عليها ليضمه المناجون كذلك في مناجاتهم جريا على طريقة بناء العرب عند غطابة المظاء أن يفتتحوا خطابهم بإمام وطلبهم بالثناء والذكر الجميل . قال أمية ابن أبي الصلت يمدح عبد الله بن جُدعان :

أَذْكُرُ حاجتي أَمْ قَدْ كَفَانِي حَيَاؤُكَ إِنِّ شَيْمَتَكَ الْخِلَاءُ
إِذَا أَتَيْتُ عَلَيْكَ الرَّهْ يَوْمَا كَفَاءَ عَنْ تَمَرُّضِهِ الثَّنَاءُ

فكان افتتاح الكلام بالتحميد . سنة الكتاب المجيد ، لكل بليغ مجيد ، فلم يزل المسلمون من يومئذ يُلقَّبون كل كلام تيس لم يشتمل في طالمه على الحمد بالأبتر أخذوا من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « كلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ أَوْ بِالْحَمْدِ فَهُوَ أَطْلَعُ »^(١) . وقد لُقبَ خطبة زياد ابن أبي سفيان التي خطبها بالبصرة بالبراء لأنه لم يفتتحها بالحمد .. وكانت سورة الفاتحة لذلك منزلة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة . ولذلك شأن مهم في مناعة الإنشاء فإن تقديم المقدمة بين يدي المقصود أهون للأفهام وأدعى لوعيتها .

والحمد هو الثناء على الجميل أى الوصف الجميل الاختياري فَمَلَا كان كالكرم وإعانة للمهوف أم غيره كالشجاعة . وقد جعلوا الثناء جنسا للحمد فهو أعم منه ولا يكون ضده . فالثناء الذكر بخير مطلقا وشذ من قال يستعمل الثناء في الذكر مطلقا ولو بشرًّا ، ونسبا إلى ابن القطائع^(٢) وغيره في ذلك ما ورد في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من أنثيت عليه خيرا وجبت له الجنة ومن أنثيت عليه شرا وجبت له النار » وإنما هو مجاز دعت إليه الشائكة اللفظية والتعريض بأن من كان متكلمًا في مسلم فليتكلم بثناء أو ليدعْ ، فسميَ ذكرهم بالشر ثناء

(١) رواه البیهقي في سننه باللفظ الأول، ورواه أبو داود في سننه باللفظ الثاني وهو حديث حسن .

(٢) هو علي بن حنفر السعدي بن سعد بن مالك من بني عيم المقل، ولد بمغيلة سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، ورحل إلى القاهرة وتوفي بها سنة خمس عشرة وقيل أربع عشرة وخمسة .

تنبها على ذلك . وأما التي يستعمل في الخير والشر فهو التناء بتقديم النون وهو في الشر أكثر كاقيل . وأما اللدح فقد اختلف فيه فذهب الجمهور إلى أن اللدح أمر من الحد فأنه يكون على الوصف الاختياري وبغيره . وقال صاحب الكشف الحد واللدح آخران فليل أراد أخوان في الاشتقاق الكبير نحو جيد وجذب ، وإن ذلك اصطلاح له في الكشف في معنى أخوة المفضلين لئلا يلزم من ظاهر كلامه أن اللدح يطلق على التناء على الجليل الاختياري ، لكن هذا فهم غير مستقيم والذي عليه المحققون من شراح الكشف أنه أراد من الأخوة هنا الترادف لأنه ظاهر كلامه ؛ ولأنه صريح قوله في الفائق « الحد هو اللدح والوصف بالجميل » ولأنه ذكر التميم تقيضا للحمد إذ قال في الكشف « والحمد تقيضه التميم مع شيوخ كون التميم تقيضا للمدح ، وعرف علماء اللغة أن يريدوا من التقيض المقابل لا ما يساوى التقيض حتى يجب أن أراد من التقيض مالا يجمع المعنى والتم لا يجمع الحد وإن لم يكن معناه رفع معنى الحد بل رفع معنى المدح إلا أن في الأمر وهو اللدح يستلزم في الأخص وهو الحد لأن هذا لا يقصده علماء اللغة ، يعني وإن اغتر مثله في استعمال العرب كقول زهير :

ومن يجبل المَعرُوف في غير أهله يَكُنْ حمدا ذمًا عليه وندم

لأن كلام العلماء مبني على الضبط والتدقيق .

ثم اختلف في مراد صاحب الكشف من ترادفهما هل هما مترادفان في تقيدهما بالتناء على الجليل الاختياري ، أو مترادفان في عدم التقييد بالاختياري ، وعلى الأول حله السيد الشريف وهو ظاهر كلام سعد الدين . واستدل السيد بأنه مراد بذلك في قوله تعالى « ولكن الله حبب إليكم الإيمان » إذ قال « فإن قلت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وهو مدح مقبول عند الناس ، قلت التي سوغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء ووسامة النظر في الثالب يسفر من غير مرض وأخلاق محمودة على أن من عهقة الثقات وعلماء الماني من دفع صحة ذلك وخطأ اللادح به وقصر اللدح على التمدح بأسماء الخير وهي كالتفصاح والتجاعة والعدل والصفة وما يشتمل عليها » اهـ . وعلى الحمل الثاني وهو أن يكون قصد من الترادف التناء قيد الاختياري في كليهما حله المحقق عبد الحكيم السلوكي في حواشي التفسير فرضا أو قتلا لا ترجيحاً بناء على أنه ظاهر كلامه في الكشف والفائق إذ أني قيد الاختياري في تفسير اللدح بالتناء على الجليل وجلهما مع ذلك مترادفين .

وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالمع والقدرة دون صفات
الأفعال وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا ؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم
يستلزم أن لا يحمدهم الله تعالى على صفاته ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم
إمكان الانصاف ، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية زالت منزلة الاختيارية لاستقلال
موصوفها ، وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية ، وإما بأن المواد
بالاختيارية أن يكون الممود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن الممود عليه اختياريا . وعندى
أن الجواب أن قول إن شرط الاختيارى فى حقيقة الحمد عند مشبته لإخراج الصفات غير
الاختيارية لأن غير الاختيارى فيها ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة
للحمد ، فكان شرط الاختيار فى حمدنا زيادة فى تحقق كمال الممود ، أما عدم الاختيار المخصص
بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص فى صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب
الصفة للذات لقدم الصفة فقدم الاختيار فى صفات الله تعالى زيادة فى الكمال لأن أمثال
تلك الصفات فيها لا تكون واجبة للذات ملازمة لها فكان عدم الاختيار فى صفات الله تعالى
دليلا على زيادة الكمال وفيها دليلا على النقص ، وما كان نقصا فيما باعتبار ما قد يكون كمالا
لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد ، فلا حاجة إلى الأجوبة البنية على التفريل إما باعتبار الصفة
أو باعتبار الموصوف ، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به
اللغة الموضوع لأداء الماعنى المتعارفة لدى أهل تلك اللغة ، فلما طرأت عليهم الدارك المتلفة
بالحقائق المالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم .

الحمد مرفوع بالابتداء فى جميع القراءات الروية وقوله « لله » خبره فلام « لله »
متملق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات الخبر بها وهو هنا من المصادر التى أتت
بدلا عن أمثالها فى معنى الإخبار ، فاصله النصب على الفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله
وتقدير الكلام حمد حمدًا لله ، فلذلك التزموا حذف أفعالها معها . قال سيبويه هذا باب
ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره وذلك قولك سقيا ورعيا وخيبة
وفؤسا ، والحذر بدلا من أحذر فلا يحتاج إلى متملق وأما قولهم سقيا لك نحو

* سَقِيًّا وَرَعِيًّا لَدَاكَ الْعَاتِبِ الرَّأْيِ *

فإنما هو ليبنوا المعنى بالعاء . ثم قال بعد أبواب : هذا باب ما ينتعص
على إضمار الفعل للترك إظهاره من المصادر فى غير السماء ، من ذلك قولك حمداً

وَشُكْرًا ، لا كدراً وَحَسْبًا ، فإنما يقتضب هذا على إنبهار الفعل كأنك قلت أحد الله حدًّا وإنما اختلَّ الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلًا من اللفظ بالفعل كما فعلوا ذلك في باب الدعاء وقد جاء بعض هذا ربما يُبتدأ به ثم يبنى عليه (أى يجبر عنه) - ثم قال بعد باب آخر - هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبنيًا عليها ما بعدها ، وذلك قولك الحمد لله ، والعجبُ لك ، والويل له ، وإنما استحسبوا الرفع فيه لأنه صار معرفة وهو خير (أى غير إنشاء) أقوى في الابتداء (أى أنه لا كان خبرًا لادعاء ولكن معرفة بألْ نهيات فيه أسباب الابتداء لأن كونه في معنى الإخبار يعنى جانب المعنى للخبرية وكونه معرفة يصحح أن يكون مبتدأ) بمنزلة عبد الله ، والرجل ، والذي تلم (من المعارف) لأن الابتداء إنما هو خير وأحسنه إذا اجتمع معرفة ونكرة أن تبدأ بالأعرف وهو أصل الكلام . وليس كل حرف (أى تركيب) يصنع به ذلك ، كما أنه ليس كل حرف (أى كلمة من هذه المصادر) يدخل فيه الألف واللام ، فلو قلت السقي لك والرعى لك لم يجز (يعنى يقتصر فيه على الساع) . واعلم أن الحمد لله وإن ابتدأته فيه معنى المنسوب وهو بدل من اللفظ بقولك أحمد الله . وسمننا ناسا من العرب كثيرا يقولون: التراب لك والعجب لك ، ففسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة ، كأنك قلت حمداً وعجباً ، ثم جئت بك لتبين منى تعنى ولم تحمله مبنيًا عليه فتجده « .

اتضح كلام سيبويه باختصار . وإنما جلبناه هنا لأنه أفسح كلام عن أطوار هذا المصدر في كلام العرب واستعملهم ، وهو الذى أشار له صاحب الكشف بقوله « وأصله النصب بإنبار فله على أنه من المصادر التى ينصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكرا ، وكفرا ، وعجبا ، يزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها ، ولذلك لا يستعملونها معها والمعدل بها من النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى « الخ .

ومن شأن بلقاء العرب أنهم لا يعدلون عن الأصل إلا وهم رمون إلى غرض عدلوا لأجله ، والمعدل عن النصب هنا إلى الرفع ليقاى لهم : الدلالة على الدوام والثبات بمصير الجملة اسمية ؛ والدلالة على العموم المستفاد في المقام من آل الجنسية ، والدلالة على الاهتمام المستفاد من التقديم . وليس واحد من هذه الثلاثة يمكن الاستفادة لو بقي المصدر منصوبا إذ النصب يدل على الفعل المقدر والقدر كاللفوظ فلا تكون الجملة اسمية إذ الاسم فيها نائب

من الفعل فهو ينادى على تقدير الفعل فلا يحصل الدوام . ولأنه لا يصح معه اعتبار التقديم فلا يحصل الاهتمام . ولأنه وإن صح اجتماع الآف واللام مع النصب كما قرئ بذلك وهي لمة تميم كما قال سيويه فالترفيف حينئذ لا يكون دالا على عموم المحامد لأنه إن قدر الفعل أحمداً بهمة التكلم فلا يعم الأحميدات التكلم دون تميميات جميع الناس، وإن قدر الفعل محمد وأريد بالنون جميع المؤمنين بقرينة « أهدنا الصراط المستقيم » وقرينة « إياك نعبد » فإنما يعم حامد المؤمنين أو حامد الموحدين كلهم ، كيف وقد حمد أهل الكتاب الله تعالى وحمده العرب في الجاهلية . قال أمية بن أبي الصلت :

الحمد لله حمداً لا انقطاع له فليس إحسانه عنا بمقطوع

أما إذا سار الحمد غير جاز على فعل فإنه يصير الإخبار عن جنس الحمد بأنه ثابت لله فيعم كل حمد كما سيأتي . فهذا معنى ما نقل عن سيويه أنه قال: إن الذي يرفع الحمد يُخبر أن الحمد منه ومن جميع المخلوق والذي ينصب يُخبر أن الحمد منه وحده لله تعالى . واهل أن قراءة النصب وإن كانت شاذة إلا أنها مجدية هنا لأنها دلت على اعتبار عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأن بعض العرب نطقوا به في حال الترفيع ولم ينسوا أصل المصولة المطلقة . فقد بان أن قوله الحمد لله أبلغ من الحمد لله بالنصب ، وأن الحمد لله بالنصب والترفيف أبلغ من حمداً لله بالتسكير . وإنما كان الحمد لله بالرفع أبلغ لأنه دال على الدوام والثبات . قال في الكشف « إن المدول عن النصب إلى الرفع للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ومنه قوله تعالى « قالوا سلاماً قال سلام » رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حيّام بتحية أحسن من تحيتهم » اهـ .

فإن قلت وقع الاهتمام بالحمد مع أن ذكر اسم الله تعالى أم فكان الشأن تقديم اسم الله تعالى وإبقاء الحمد غير مهمم به حتى لا يلجأ إلى تغييره عن النصب إلى الرفع لأجل هذا الاهتمام، قلت قدم الحمد لأن المقام هنا مقام الحمد إذ هو ابتداء أولى النعم بالحمد وهي نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين، فذلك المنه من أكبر ما يحمد الله عليه من جلائل صفات التكامل لاسيما وقد اشتمل القرآن على كمال المعنى واللفظ والناية فكان خطوره عند ابتداء سماع إنزاله واجتماع تلاوته مذكراً بما أنزهه تعالى من الصفات الجلية، وذلك يذكر بوجود حمده وأن لا يفضل عنه فكان المقام مقام الحمد لا محالة، فلذلك قدم وأزيل عنه ما يؤذن بتأخره لمنافاته

الاهتمام ، ثم إن ذلك الاهتمام تأتى به اعتبار الاهتمام بتدعيه أيضا على ذكر الله تعالى اعتدادا بأهمية الحمد المارسة في المقام وإن كان ذكر الله أهم في نفسه لأن الأهمية المارسة تقدم على الأهمية الأصلية لأنها أمر يقتضيه المقام والحال والآخر يقتضيه الواقع ، والبلاغة هي المتابعة لمقتضى الحال والمقام ، ولأن ما كان الاهتمام به لمرض هو المحتاج للتنبيه على عارضه إذ قد يحتمل ، بخلاف الأمر المعروف المقرر فلا فائدة في التنبيه عليه بل ولا يفوته التنبيه على غيره .

فإن قلت كيف يصح كون تقديم الحمد وهو مبتدأ مؤذنا بالاهتمام مع أنه الأصل ، وشأن التقديم المفيد للاهتمام هو تقديم ما حقه التأخير .

قلت لو سلم ذلك فإن معنى تدعيه هو قصد التكلم للإتيان به مقدما مع إمكان الإتيان به مؤخرا ؛ لأن للبلغاء سبيلتين متمازجتين في حمد الله تعالى إحداها الحمد لله كما في الفاتحة والأخرى لله الحمد كما في سورة الجاثية .

وأما قصد المصوم فسيوضح عند بيان معنى التعريف فيه .

والتعريف فيه بالألف واللام تعريف الجنس لأن المصدر هنا في الأصل موزع من العمل فلا جرم أن يكون الدال على الفعل والساد منه دالا على الجنس فإذا دخل عليه اللام فهو لتعريف مدلوله لأن اللام تدل على التعريف للمسمى فإذا كان المسمى جنسا فاللام تدل على تعريفه . ومعنى تعريف الجنس أن هذا الجنس هو معروف عند السامع فإذا قلت الحمد لله أو العجب لك فكأنك تريد أن هذا الجنس معروف لديك ولدى مخاطبك لا يلتبس بغيره كما أنك إذا قلت الرجل وأردت ممينا في تعريف المهدي النحوي فأنت تريد أن هذا الواحد من الناس معروف بينك وبين مخاطبك فهو في المعنى كالنكرة من حيث إن تعريف الجنس ليس معه كبير معنى إذ تعين الجنس من بين بقية الأجناس حاصل بذكر لفظ الدال عليه لئلا وهو كاف في عدم الدلالة على غيره ؛ إذ ليس غيره من الأجناس يشارك له في اللفظ ولا متوهم دخوله معه في ذهن المخاطب بخلاف تعريف المهدي الخارجي فإنه يدل على واحد معين بينك وبين مخاطبك من بين بقية أفراد الجنس التي يشملها اللفظ ، فلا يفيد هذا التعريف أعني تعريف الجنس إلا تأكيد اللفظ وتقريره وإيضاحه للسامع ؛ لأنك

(١٠ / ١ - التحرير)

لما جعلته مبهوداً فقد دللت على أنه واضح ظاهر، وهذا يقتضي الاعتناء بالجنس وتقريبه من المروف المشهور، وهذا معنى قول صاحب الكشف « وهو نحو التعريف في أرسلها البراءة ^(١) ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو والبراء ما هو من بين أجناس الأفعال » وهو مأخوذ من كلام سيويه .

وليست لام التعريف هنا للاستفراق لما علمت أنها لام الجنس ولذلك قال صاحب الكشف « والاستفراق الذي توهمه كثير من الناس وهم منهم » غير أن معنى الاستفراق حصل هنا بالتأليل لأن الحكم باختصاص جنس الحمد به تعالى لوجود لام تعريف الجنس في قوله « الحمد » ولام الاختصاص في قوله « لله » يستلزم انحصار أفراد الحمد في التعلق باسم الله تعالى لأنه إذا اخص الجنس اخصت الأفراد؛ إذ لو تحقق فرد من أفراد الحمد لغير الله تعالى لتحقق الجنس في ضمنه فلا يتم معنى اختصاص الجنس الستفاد من لام الاختصاص الداخلة على اسم الجلالة، ثم هذا الاختصاص اختصاص ادعائي فهو بمنزلة القصر الادعائي للبالغة. واللام في قوله تعالى « لله » يجوز أن يكون للاختصاص على أنه اختصاص ادعائي كما مر، ويجوز أن يكون لام التقوية قوت تعلق المامل بالمفعول لضعف العامل بالفرعية وزاده التعريف باللام ضعفاً لأنه أبعد شبهه بالأفعال، ولا يفتى معنى الاختصاص لأنه قد استفيد من تعريف الجزأين.

هذا وقد اختلف في أن جملة الحمد هل هي خبر أو إنشاء فإن لذلك مزيد تعلق بالتفسير لرجوعه إلى المعنى بقول القائل الحمد لله .

وجامع القول في ذلك أن الإنشاء قد يحصل بنقل المركب من الخبرية إلى الإنشاء وذلك كصيغ المقود مثل بمت واشترت، وكذلك أفعال الدح والنم والرجاء كسوى ونفخ وبس وهذا الأخير قيمان منه ما استعمل في الإنشاء مع بقاء استعماله في الخبر ومنه ما خص بالإنشاء فالأول كصيغ المقود فإنها تستعمل أخباراً تقول بمت الدار زيد التي أخبرتك بأنه ساومني بإياها

(١) إشارة إلى بيت ليد :

فأرسلها البراء ولم يدعها ولم يشفق على نقص الدخال
بصف حار وحش. والضمير المؤنث للآلئ، أي أطلقها الحار أمامه إلى الماء فاطلقت متزاحة . والنس:
الكعد . والتخال : دخول العابة بين الدواب للعرب .

فهذا خبر، وتقول بمت الدار لزيد أو بمتك الدار بكذا فهذا إنشاء بقرينة أنه جاء للاشهاد أو بقرينة إسناد الخبر للمخاطب مع أن الخبر عنه حال من أحواله ، والثاني كَيْفَمْ وعسى . فإذا تقرر هذا فقد اختلف العلماء في أن جملة الحمد لله هل هي إخبار عن ثبوت الحمد لله أو هي إنشاء ثناء عليه إلى مذهبين، فذهب فريق إلى أنها خبر، وهؤلاء فريقان منهم من زعم أنها خبر باق على الخبرية ولا إشار فيه بالإثباتية ، وأورد عليه أن التكلم بها لا يكون حامداً لله تعالى مع أن القصد أنه يثنى ويحمد الله تعالى ، وأجيب بأن الخبر بثبوت الحمد له تعالى اعتراف بأنه موصوف بالجميل إذ الحمد هو عين الوصف بالجميل ، ويمكن أن يحصل هذا الوصف من الناس وينقله التكلم . ويمكن أن يجاب أيضا بأن الخبر داخل في عموم خبره عند الجمهور من أهل أصول الفقه . وأجيب أيضا بأن كون التكلم حامدا قد يحصل بالاتزام من الخبر يريدون أنه لازم عرفي لأن شأن الأمر الذي تضافر عليه الناس قديما أن يقتدى بهم فيه غيرهم من كل من علمه ، فإخبار التكلم بأنه علم ذلك يدل عرفا على أنه مقتد بهم في ذلك هذا وجه اللزوم ، وقد خفي على كثير أي فيكون مثل حصول لازم الفائدة من الخبر المقررة في علم الماني ، مثل قولك سهرت الليلة وأنت تريد أنك علفت بسهره ، فلا يلزم أن يكون ذلك إنشاء لأن التقدير على هذا القول أن التكلم يخبر من كونه حامدا كما يخبر من كون جميع الناس حامدين فهي خبر لا إنشاء والمستفاد منها بطريق اللزوم معنى إخباري أيضا . ورد على هذا التقدير أيضا أن حمد التكلم يصير غير مقصود لدانته بل حاسلا بالاتباع مع أن المقام مقام حمد التكلم لا حمد غيره من الناس ، وأجيب بأن المعنى المطابق قد يؤتى به لأجل المعنى الاتزامي لأنه وسيلة له ، ونظيره قولهم طویل التجاد والمراد طول القامة فإن طول التجاد آتى به ليدل على معنى طول القامة .

وذهب فريق ثان إلى أن جملة الحمد لله هي خبر لا محالة إلا أنه أريد منه الإنشاء مع اعتبار الخبرية كما يراد من الخبر إنشاء التصحر والتحزن في نحو «إفوضتموها أنثى» وقول جعفر بن غلبه الحارثي * هوأى مع الركب الميانين مُصعدُ * فيكون المقصد الأصلي هو الإنشاء ولكن المدلول إلى الإخبار لما يتأتى بواسطة الإخبار من الدلالة على الاستفراق والاختصاص والدوام والثبات ووجه التلازم بين الإخبار عن حمد الناس وبين إنشاء الحمد واضح مما علمته في وجه التلازم على التقرير الأول، بل هو هنا أظهر لأن الخبر عن حمد الناس

لَهُ تَمَالٍ لَا جَرَمَ أَنَّهُ مَنُوعٌ عَلَيْهِ بِذَلِكَ ، وَكَوْنُ اللَّعْنِ الْإِثْرَ فِي الْكُفَاةِ هُوَ الْقَصْدُ
دُونَ اللَّعْنِ الْمَطْلُوبِ أَظْهَرَ مِنْهُ فِي اعْتِبَارِ الْخَبَرِ الْمُحْضَةِ لَا عَهْدَ فِي الْكُفَاةِ مِنْ أَتَمِّ لَفْظٍ أُرِيدَ
بِهِ لَزَامُ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ إِدْرَاةِ الْأَصْلِ مَعَهُ ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ اللَّعْنِ الْأَصْلِيَّ إِمَّا غَيْرُ مُرَادٍ أَوْ مُرَادٍ
تَبَعًا لِأَنَّهُ مَعَ تَدَخُّلِ عَلَى التَّبَعِ .

الذهب الثاني أَنَّ جُمْلَةَ الْحَدِّ هُوَ إِنْشَاءُ حُضْرٍ لِأَشْهُارٍ لَهُ بِالْخَبَرِ ، عَلَى أَنَّهَا مِنَ الصَّيْغِ
الَّتِي قَالَتْهَا الْعَرَبُ مِنَ الْإِخْبَارِ إِلَى إِنْشَاءِ التَّنَاءِ كَمَا تَلَّتْ صَيْغَةُ الْمَقْدُودِ وَأَقْوَالُ الْمَدْحِ وَالنَّمِّ أَيْ
تَقْلَاعُ مَعَ عَدَمِ إِمَارَةِ اللَّعْنِ الْخَبَرِ فِي الْاسْتِمَالِ ، فَإِنَّكَ قَدْ تَقُولُ الْحَدُّ هُوَ جَوَابُ لِمَنْ قَالَ لِمَنْ الْحَدُّ
أَوْ مِنْ أَحَدٍ ، وَلَكِنْ تَقْدِيرُ اللَّعْنِ الْأَصْلِيِّ ضَعِيفٌ فَيَنْتَهِجُ إِلَى الْقَرِينَةِ . وَالْحَقُّ الَّذِي لَا عَيْدَ
عَنْهُ أَنَّ الْحَدُّ هُوَ خَبَرٌ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْإِنْشَاءِ فَالْقَصْدُ هُوَ الْإِنْشَاءُ لَا عَمَلٌ ، وَعَدَلُ إِلَى الْخَبَرِ
لِتَحْمِلِ جُمْلَةَ الْحَدِّ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ مَا يَنْتَاسِبُ جَلَالَةَ الْمَحْمُودِ بِهَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى الدَّوَامِ
وَالثَّبَاتِ وَالِاسْتِرْقَاقِ وَالِاخْتِصَاصِ وَالِإِهْتِمَامِ ، وَشَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَا يُمْكِنُ حَصُولُهُ بِصِيغَةٍ
إِنْشَاءٍ نَحْوَ حَمْدِ اللَّهِ أَوْ أَحَدِ اللَّهِ حَمْدًا ، وَمَا يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الْعَرَبِ بِإِيَّاهَا إِنْشَاءً لَا خَبَرَ قَوْلِ
ذِي الرِّمَّةِ :

وَلَا جَرَمَ فِي الْجَزْلِ جَرِيًا كَأَنَّهُ سَنَا الْفَجْرَ أَخَذْنَا خَالِقَهَا شُكْرًا^(١)

فَبَرَّ عَنْ ذِكْرِ لَفْظِ الْحَدِّ أَوْ الشُّكْرِ بِالْإِحْدَادِ ، وَالْإِحْدَادُ بِرَادِفِ الْإِنْشَاءِ لَنَاقِضٍ قَوْلُهُ
أَحَدُنَا خَبَرَ حَكِي بِهِ مَا عَرِّفَ بِهِ بِالْإِحْدَادِ وَهُوَ حَمْدُهُ الْوَاقِعُ حِينَ تَهَابَهَا فِي الْمَطْلَبِ .

وَاللَّهُ هُوَ اسْمُ الْقَادَةِ الْوَاجِبِ الوجودِ لِلتَّحَقُّقِ لِجَمِيعِ الْمَحَامِدِ . وَأَوَّلُ هَذَا الْاسْمِ الْإِلَهَ
بِالتَّعْرِيفِ وَهُوَ تَعْرِيفُ إِلَهِ الْقَدَرِ هُوَ اسْمُ جِنْسٍ لِلْمَعْبُودِ مُشْتَقٌّ مِنْ أَلَّهَ بِفَتْحِ الْلامِ بِمَعْنَى مَبْدٍ ،
أَوْ مِنْ أَلَّهَ بِكسْرِ الْلامِ بِمَعْنَى تَحْيِيرٍ أَوْ سَكْنٍ أَوْ فَرْعٍ أَوْ وَلَعٍ مِمَّا يَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى هُوَ مُلْزومٌ
لِلتَّخَضُّعِ وَالِاتِّعَازِ فَبَرَّ بِمَعْنَى فَعَالٍ بِكسْرِ الْفَاءِ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ مِثْلَ كِتَابٍ ، أَطْلَقَهُ الْعَرَبُ عَلَى كُلِّ
مَعْبُودٍ مِنْ أَسْمَائِهِمْ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَهَا حَقِيقَةً بِالْبَيَادَةِ وَلِذَلِكَ جَمَعُوهُ عَلَى أَلْهِ بِوزْنِ أَفْعَلَةٍ مَعَ
تَخْفِيفِ الْمَعْرُوفَةِ الثَّانِيَةِ مَدَّةً ، وَأَحْسَبُ أَنَّ اسْمَهُ تَمَالٍ تَقَرَّرُ فِي لَفْظِ الْعَرَبِ قَبْلَ دُخُولِ

(١) هُوَ مِنْ قَصِيدَةٍ لَهُ ذَكَرَ فِيهَا صِفَاتِ النَّارِ بِطَرِيقَةِ التَّنْزِيهِ . وَقِيلَ :

فَلَمَّا بَدَتْ كَفَّتْهَا وَهِيَ خَفِيَّةٌ	بَطْلَاءُ لَمْ تَكُنْ لَهَا ذُرَاعًا وَلَا شِرَا
وَقَلَّتْ لَهَا أَرْضُهَا إِلَيْكَ فَأَحْبَبَهَا	بِرُوحِكَ وَاقْتَتَلَتْ لَهَا قِيَتَهُ قَدَرًا
وَوَظَّاهِرُهَا مِنْ بَابِ الْفَتْحِ وَاسْتَمِنَ	عَلَيْهَا الصَّفَا وَاجْتَلَى يَدُوكَ لَهَا سَفَا

الإشراك فيهم فكان أصل وضعه دالا على اعتزاده بالألوهية إذ لا إله غيره فلذلك صار علما عليه ، وليس ذلك من قبيل العلم بالنسبة بل من قبيل العلم بالانحصار مثل الشمس والقمر فلا بدع في اجتماع كونه اسم جنس وكونه علما ، ولذلك أرادوا به المعبود بحق ردأ على أهل الشرك قبل دخول الشرك في العرب وإتنا لم تقف على أن العرب أطلقوا الإله مرفقا باللام مفردا على أحد أصنامهم وإنما يضيفون فيقولون إله بني فلان والأكثر أن يقولوا رب بني فلان أو يجمعون كما قالوا لمبد المطلب أرض الآلهة ، وفي حديث فتح مكة « وجد رسول الله البيت في الآلهة » .

فلما اختص الإله بالإله الواحد واجبه الوجود اشتقوا له من اسم الجنس علما زيادة في الدلالة على أنه الحقيقي بهذا الاسم ليصير الاسم خلاصا به غير جائز الإطلاق على غيره على سبيل الأعلام الشخصية ، وأرام أبدعوا وأعجبوا إذ جعلوا علم ذاته تعالى مشتقا من اسم الجنس المؤذن بمفهوم الألوهية تنبها على أن ذاته تعالى لا تمتحضر عند واضع العلم وهو الناطق الأول بهذا الاسم من أهل اللسان إلا بوصف الألوهية^(١) وتنبها على أنه تعالى أولى من يؤله ويُسبَد لأنه خالق الجميع فحذفوا الهزة من الإله لكثرة استعمال هذا اللفظ عند الدلالة عليه تعالى كما حذفوا هزة الأناس فقالوا الناس ؛ ولذلك أعطروها في بعض الكلام . قال البيهقي بن خريث^(٢) .

مَعَادُ الْإِلَهِ أَنْ نَكُونَ كَطَيْيَةِ وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةٍ رَبِّ رَبِّ

(١) فيكون وصف الألوهية طريقا لاستحضار ذات المقصودة بالية وذلك لا يميل الاسم العلم وصفا قال السيد في شرح الكشاف : الاسم قد يوضع ذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها فيتركب مدلوله من صفة معنى ومن ذات مبهمة فيصح إطلاق الاسم على كل متصف بتلك الصفة وهذا يسمى صفة وذلك المعنى الغريب يسمى مصحح الإطلاق كالعبود مثلا . وقد يوضع ذات مبهمة من غير ملاحظة شيء من المعاني القائمة بها وهذا يسمى اسما لا يشبه بالصفة كإيل وفرس ، وقد يوضع ذات مبهمة وملاحظة عند الوضع معنى له نوع تعلق بها . وذلك نوعان : الأول أن يكون المعنى خارجا عن الموضوع له ولكنه سبب باعث على تعيين الاسم بإزالة كثر إذا جعل علما لمولود فيه حرة . النوع الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلا في مفهومه كالحمام الزمان والمكان وهذان النوعان شديدا الاشتباه بالصفات ، وسبب الفرق أنها يوصفان ولا يوصفان بها أم بين والإله من النوع الأول من القسم الثالث . (٢) وبعد البيت :

ولكنها زادت على الحسن كله كالا ومن طيب على كل طيب
وهذا من التنزيه على التشبيه وهذا الشاعر غير مولد كما هو ظاهر كلام المصنف الذي قتله الخطيب .
التبريزي في شرحه على الحماسة .

كما أظهروا حمزة الأناس في قول عبيد بن الأبرص الأسدى :

إِنِّ النَّبَاَ لِيَطْلُبَنَّ عَلَى الْآنَاسِ الْآمِنِينَ

ونزل هذا اللفظ في طوره الثالث منزلة الأعلام الشخصية فتصرفوا فيه هذا التصرف لينتقلوا به إلى طور جديد فيجملوه مثل علم جديد ، وهذه الطريقة مساوكة في بعض الأعلام . قال أبو الفتح بن جني في شرح قول تأبط شرا في الشيد الثالث عشر من الحناسة :

إِنِّ لِهَيْدٍ مِنْ نَنَائِي فَقَاصِدٌ بِهِ لَا يَنْعَمُ الصَّدَقُ شَمْسُ بْنُ مَالِكٍ

شمس بضم الشين وأصله شمس بفتحها كما قالوا حُبْرٌ وَسُلْمَى فَيَكُونُ مِمَّا غَيْرُ مِنْ نَظَائِهِ لِأَجْلِ الْهَلِيَةِ ١٠ . وفي الكشف في تفسير سورة أبي لُب بعد أن ذكر أن من القراء من قرأ أبي لُب بسكون الهاء مانصه وحى من تنبير الأعلام كقولهم شمس بن مالك بالضم ١١ . وقال قبله « وَلَقُلَيْتَهُ بْنُ قَاسِمٍ أَمِيرَ مَكَّةَ ابْنَانِ أَحَدُهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بِالْجَرِّ ، وَالْآخَرُ عَبْدُ اللَّهِ بِالنَّصْبِ ، وَكَانَ بِمَكَّةَ رَجُلٌ يَقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَرِفُ إِلَّا هَكَذَا ١٢ » يعنى بكسر دال عبد في جميع أحوال إعرابه ، فهو بهذا الإيحاء نوع مخصوص من العلم ، وهو أنه أقوى من العلم بالثبوت لأن له لفظا جديدا بعد اللفظ المنب . وهذه الطريقة في الهلية التي عرضت لاسم الجلالة لا نظير لها في الأعلام فكان اسمه تعالى غير مشابه لأسماء الحوادث كما أن مسمى ذلك الاسم غير مماثل لسميات أسماء الحوادث . وقد دلوا على تناسلهم مافى الألف واللام من التعريف وأنهم جملوها جزءاً من الكلمة بتجوزيم نداء اسم الجلالة مع إبقاء الألف واللام إذ يقولون يا الله مع أنهم يمتنون نداء مدخول الألف واللام .

وقد احتج صاحب الكشف على كون أصله الإله بيت البعث القديم ، ولم يقرض ناظره وجه احتجاجه به ، وهو احتجاج وجيه لأن مآذ من المصادر التي لم ترد في استمالم مضافة لتبر اسم الجلالة ، مثل سبحان فاجريت بجرى الأمثال في لزومها لهاته الإضافة ، إذ تقول ماذا الله فلما قال الشاعر ماذا الإله وهو من فصحاء أهل اللسان علمنا أنهم يعتبرون الإله أصلاً للفظ الله ، ولذلك لم يكن هذا التصرف تغييراً إلا أنه تصرف في حروف اللفظ الواحد كاختلاف وجوه الأداء مع كون اللفظ واحداً ، ألا ترى أنهم احتجوا

على أن لآء مخفف الله يقول ذى الأنسيع المدناني .

لآء ابن عمك لا أفضلت في حسي عني ولا أنت دينا فتخزوني
ويقولهم لآء أبوك لأن هذا مما لم حالة واحدة ، إذ يقولون لله أبوك وفيه ابن عمك
ولله أنت .

وقد ذكرت وجه آخر في أصل اسم الجلالة : منها أن أصله لآء مصدر لاء يليه لها
إذا احتجب سمي به الله تعالى ، ثم أدخلت عليه الألف واللام للمح الأصل كالفضل والمجد
اسمين ، وهذا الوجه ذكر الجوهري عن سيويه أنه جوزه . ومنها أن أصله ولاء بالواو
فيال بمعنى مفعول من وله إذا تحير ، ثم قلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها ، كما قلبت
في إماء وإشاح ، أي وعاء ووشاح ، ثم عرف بالألف واللام وحذفت الهمزة . ومنها أن أصله
(لآها) بالسريانية علم له تعالى فرب محذوف الألف وإدخال اللام عليه . ومنها أنه علم وضع
لاسم الجلالة بالقصد الأولي من غير أخذ من أله وتسميته الإله فتكون مقارنته في
الصورة لقولنا الإله مقاربة أتماقية غير مقصودة ، وقد قال بهذا جمع منهم الزجاج ونسب إلى
الخليل وسيويه ، ووجهه بض الساء بأن الرب لم تهمل شيئا حتى وضعت له لفظا فكيف
يتأتى منهم إهمال اسم له تعالى لتجرى عليه صفاته .

وقد التزم في لفظ الجلالة تفضيل لآء إذا لم ينكسر ما قبل لفظه وحاول بعض
الكاتبين توجيه ذلك بما لا يسلم من النع ، ولذلك أبى صاحب الكشف التبرج عليه فقال
« وعلى ذلك (أى التفضيل) العرب كلهم ، وإعطائهم عليه دليل أنهم ورثوه كابراً عن
كابر » .

وإنما لم يقدم المسند المجرور وهو متضمن لآء الجلالة على المسند إليه فيقال لله الحمد ؛ لأن
المسند إليه حدد على تنزيل القرآن والتشرف بالإسلام وهما منة من الله تعالى فحمد عليهما
هند ابتداء تلاوة الكتاب الذى به صلاح الناس فى الدارين فكان المقام للاهتمام به اعتباراً
لأهمية الحمد المارضة ، وإن كان ذكر الله أهم أصالة فإن الأهمية المارضة تقدم على الأهمية
الأسلية لانتفاء المقام والحال . والبلاغة هى المطالبة لمتضى الحال . على أن الحمد لما تعلق
باسم الله تعالى كان فى الاهتمام به اهتمام بشئون الله تعالى .

ومن عجب الآراء ما ذكره صاحب «التهل الأسنى في شرح الشفاء» التلمساني عن جمع من العلماء القول بأن اسم الجلالة يملك من الكلام في معناه تعظيلا وإجلالا وتوقفاً للكلام فيه على إذن الشارع .

{ رَبِّ السَّالِّينَ } ٢

وصف لاسم الجلالة فإنه بعد أن أسند الحمد لاسم ذاته تعالى تنبيها على الاستحقاق الذاتي ، عقب بالوصف وهو الرب ليكون الحمد متعلقا به أيضا لأن وصف المتعلق متعلق أيضا ، فذلك لم يقل الحمد لرب العالمين كما قال « يوم يقوم الناس لرب العالمين » ليؤذن باستحقاق الوصف أيضا للحمد كما استحقته بذاته . وقد أجرى عليه أربعة أوصاف هي : رب العالمين ، الرحمن ، الرحيم ، ملك يوم الدين ، للإيذان بالاستحقاق الوصفي فإن ذكر هذه الأسماء المشرفة بالصفات يؤذن بقصد ملاحظة مآنها الأصلية . وهذا من المستفادات من الكلام بطريق الاستيعاب لأنه لما كان في ذكر الوصف غنية عن ذكر الموصوف لا سيما إذا كان الوصف منزلا منزلة الاسم كوصافه تعالى وكان في ذكر لفظ الموصوف أيضا غنية في التنبيه على استحقاق الحمد للقصور من الجملة علمنا أن التكلم ما جمع بينهما إلا وهو يشير إلى أن كِلَا مَدْلُوكَيِ الموصوف والصفة جدير بتعلق الحمد له . مع ما في ذكر أوصافه المختصة به من التذكير بما يميزه عن الآلهة المزهومة عند الأمم من الأصنام والأوثان والناصر كما سيأتي عند قوله تعالى « ملك يوم الدين » .

والرب إما مصدر وإما صفة مشبهة على وزن قُتل من رَبَّ يَرْبُه بمعنى ربه وهو رب بمعنى مُرَبٍّ وسائس . والترية تبليغ الشيء إلى كماله تدريجا ، ويموز أن يكون من ربه بمعنى ملكه ، فإن كان مصدرا على الوجهين فالوصف به للبائنة ، وهو ظاهر ، وإن كان صفة مشبهة على الوجهين فهي واردة على القليل في أوزان الصفة للشبهة فإنها لا تكون على قتل من قُتل يُمَلُّ إلا قليلا من ذلك قولهم نَمَ الحديثُ نَمَتْهُ فهو نَمٌّ للحديث .

والأظهر أنه مشتق من رَبَّ بمعنى ربه وسائس ، لامن ربه بمعنى ملكه لأن الأول الأنسب بالمقام هنا إذ المراد أنه مدير الخلائق وسائس أمورها وميلنها غاية كمالها ، ولأنه لو حل على معنى الثالث لكان قوله تعالى بمدنك ملك يوم الدين كالتأكيذ والتأكيذ خلاف الأصل ولاداعي

إليه هنا، إلا أن يجب أن المالكين لا يشمل إلا عوالم الدنيا، فيحتاج إلى بيان أنه ملك الآخرة كما أنه ملك الدنيا، وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرب بمعنى الملك والسيد وذلك الذي دعا صاحب الكشاف إلى الاختصار على معنى السيد والملك وجوز فيه وجهي الصدقية والصفة، إلا أن قرينة المقام قد تصرف من حمل اللفظ على أكثر موارد إلى حمله على ما دونه فإن كلا الاستعمالين شهير حقيق أو مجازي والتبادر المأرض من المقام المخصوص لا يفيضي بتبادر استعماله في ذلك المعنى في جميع المواقع كما لا يخفى. والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى لا مطلقاً ولا مقيداً لما علت من وزنه واشتقاقه. قال الحرث بن حازم:

وهو الرب والشهيد على يو م الحيارين والبلاء بلاء

بمعنى عمرو بن هند. وقال النابغة في التمنان بن الحارث:

تحبُّ إلى التمنان حتى تناله فدى لك من ربِّ طريقى وتالدى

وقال في التمنان بن النذر حين مرض:

وربَّ عليه الله أحسن صنعه وكان له على البرية ناصرا

وقال صاحب الكشاف ومن تأبه: إنه لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً أو لم يأتوا على ذلك بسند وقد رأيت أن الاستعمال بخلافه، أما إطلاقه على كل من ألهمهم فلا مزية فيه كما قال غلوى بن ظالم أو عباس بن مرداس.

أربُّ يبولُ التَّمْلِيَانُ برأسه لقد هان من يالت عليه الثعالبُ

وسموا الزى الرِّبة. وجمعه على أرباب أدل دليل على إطلاقه على متعدد فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم بالله تعالى. وأما إطلاقه معنفاً أو متعلقاً بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو رب الدار ورب القوس ورب بني فلان.

وقد ورد الإطلاق في الإسلام أيضاً حين حكى عن يوسف عليه السلام قوله «إنه ربي أحسن مثواي» إذا كان الضمير راجعاً إلى العزيز وكذا قوله «أرباب متفرقون خير» فهذا إطلاق للرب معنفاً وغير معنفاً على غير الله تعالى في الإسلام لأن اللفظ عربي أطلق في الإسلام، وليس يوسف أطلق هذا اللفظ بل أطلق مرادفه فلو لم يصح التعبير بهذا اللفظ عن المعنى الذي عبر به يوسف لكان في غيره من ألفاظ الرتبة معدّل، إنما ورد في الحديث النهي عن أن يقول

أحد ليدمر بي وليل سيدى، وهو نهى كراهة للتأديب ولذلك خص النهى بما إذا كان المضاف إليه ممن يعبد عرفا كالأسماء الناس لدفع تهمة الإشراف وقطع دابر وجوزوا أن يقول رب الدابة ورب الدار، وأما بالإطلاق فالكره أشد فلا يقل أحد الملك ونحوه هذا رب .

والمالين جمع عالم قالوا ولم يجمع فاعل هذا الجمع إلا فى لفظين عالم وباسم، اسم للزهر المروف بالياسمين، قيل جموه على يَاسْمُونُ وَيَاسْمِين قال الأئمة :

وَقَابَلْنَا الْبَجْلُ الْيَاسْمِ وَنُ وَالسُّمَمَاتِ وَقَصَابِهَا

والمال الجنس من أجناس الموجودات وقد بنته العرب على وزن فاعل بفتح العين مشتقا من العلم أو من العلامة لأن كل جنس له تميز عن غيره فهو له علامة، أو هو سبب العلم به فلا يختلط بغيره . وهذا البناء يختص بالدلالة على الآلة غالبا كتكلم وقالب وطابع فجعلوا العوالم لكونها كالآلة للعلم بالصانع، أو العلم بالحقائق . ولقد أبدع العرب فى هذه اللطيفة إذ بنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعل لهذه النكتة، ولقد أبدعوا إذ جموه جمع العقلاء مع أن منه ما ليس بإقل تنلييا للماقل .

وقد قال التترائى فى شرح الكشف « العالم اسم لدوى العلم وبشكل جنس يعلم به الخالق، يقال عالم الملك، عالم الإنسان، عالم النبات يريد أنه لا يطلق بالافراد إلا مضافا لنوع يختصه يقال عالم الإنس عالم الحيوان، عالم النبات وليس اسما لمجموع ما سواه تعالى بحيث لا يكون له إجراء فيمتنع جمعه » وهذا هو تحقيق اللفظ فإنه لا يوجد فى كلام العرب إطلاق عالم على مجموع ما سوى الله تعالى، وإنما أطلقه على هذا علماء الكلام فى قولهم العالم حادث فهو من المصطلحات .

والتمريف فيه للاستفراق بقرينة القام الخطابى فإنه إذا لم يكن عهد خارجى ولم يكن معنى للحمل على الحقيقة ولا على المهود الذهبى تمحض التمرير للاستفراق لجميع الأفراد دفعا للتحكم فاستفراقه استفراق الأجناس المصدق هو عليها لا محالة وهو معنى قول صاحب الكشف « ليشمل كل جنس مما سُمى به » إلا أن استفراق الأجناس يستلزم استفراق أفرادها استلزاما واضحا إذ الأجناس لا تقصد لذاتها لا سيما فى مقام الحكم بالربوبية عليها فإنه لا معنى لربوبية الحقائق .

وإنما جمع العالم ولم يؤت به مفردا لأن الجمع قرينة على الاستفراق، لأنه لو أُنرد لتوهم أن

المراد من التعريف المهدأ أو الجنس فكان الجمع تنصيها على الاستغراق ، وهذه سنة الجموع مع (ال) الاستغراقية على التحقيق ، ولما سارت الجمعية قرينة على الاستغراق بطل منها معنى الجماعات فكان استغراق الجموع مساويا لاستغراق المفردات أو أشمل منه .
ويطل ما شاع عند متابى السكاكى من قولهم استغراق للفرد أشمل كما ستبينه عند قوله تعالى «وهم آدم الاسماء كلها» .

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

وصفان مشتقان من رَحِمَ ، وفي تفسير القرطبي عن ابن الأنباري من البرد أن الرحمان اسم عبراني نُقل إلى العربية قال وأصله بالخاء المعجمة (أى فأبدلت خاؤه حاء مهمة عند أكثر العرب كشان التفسير في التعريب) وأُشدد على ذلك قول جرير يخاطب الأخطل :
أو تتركُنْ إلى القيسِ هيجرتكم وَمَسَحَكُمْ صُلْبَكُمْ رَحْمَانُ قُرْبَانَا
(الرواية بالخاء المعجمة) ولم يأت البرد بحجة على ما زعمه ، ولم لا يكون الرحمان عربيا كما كان عبرانيا فإن العربية والبرانية أختان وربما كانت العربية الأصلية أقدم من البرانية ولعل الذى جراه على ادعاء أن الرحمان اسم عبراني ما حكاه القرآن عن الشركين فى قوله « قالوا وما الرحمن » ويقتضى أن الرب لم يكونوا يطمون هذا الانتم لله تعالى كما سيأتى وبعض عرب اليمن يقولون رَحِمَ رَحمة بالمعجمة .

واسم الرحمة موضوع فى اللنة العربية لركة الخاطر وانعطافه نحو حيي بحيث يحمل من اتصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعائته على الشاق . فهى من الكيفيات النفسانية لأنها أفعال ، وتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة أفعاله . فأصل الرحمة من مقولة الاقتمال وآثارها من مقولة التميل ، فإذا وصف موصوف بالرحمة كان منناه حصول الاقتمال المذكور فى نفسه ، وإذا أُخبر عنه بأنه رحم غيره فهو على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة ؛ إذ لا تكون تمدية فعل رحم إلى الزحوم إلا على هذا المعنى فليس لما هية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها . فوصف الله تعالى بصفات الرحمة فى اللغات ناشئ عن مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل ، وكان أكثر الأمم مجتمعة ثم يحى ذلك

في لسان الشرائع تغييرا من المسمى التالية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله من أمراض الخلفيات بالدليل العام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن « ليس كمثل شيء » فأهل الإيمان إذا سمعوا أو أعلفوا وسق الرحان الرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الاعتقال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى من الأعراض ، بل إنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات النقص الأسمى من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرفق واللطف والإحسان والإيمانة ؛ لأن ما عدا ذلك من القيود الملحوظة في معنى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم ألا ترى أن الرء قد يرحم أحداً ولا يملك له قما لتجز أو نحوه . وقد أشار إلى ما قلناه أبو حامد التزالي في المقصد الأسمى بقوله « الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها فإن كان قادرا على قضائها لم يسم رحيمًا إذ لو تمت الإرادة لوفى بها وإن كان عاجزا فقد يسمى رحيمًا باعتبار ما اعتوره من الرحمة والرفقة ولكنه ناقص » . وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من التشابه لتبادر المعنى المراد منه بكثرة استعماله وتحقق تنزه الله عن لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى كما تطلق المليم على الله مع اليقين بتجرد علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجمل ، وكما تطلق الحى عليه تعالى مع اليقين بتجرد حياته عن المادة والتكون ، ونطلق القدرة مع اليقين بتجرد قدرته عن المألجة والاستعانة . فوصفه تعالى بالرحان الرحيم من المنقولات الشرعية فقد أثبت القرآن رحمة الله في قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » فهي منقولة في لسان الشرع إلى إرادة الله إيصال الإحسان إلى مخلوقاته في الحياة الدنيا وغالب الأسماء المحسنى من هذا التقييم . وأما التشابه فهو ما كانت دلالاته على المعنى المنزه عنه أقوى وأشد وسيأتي في سورة آل عمران عند قوله تعالى « وأخر متشابهات » . والذي ذهب إليه صاحب الكشف وكثير من المحققين أن الرحان صفة مشبهة كفضبان وبذلك مثله في الكشف . وفعل رحيم وإن كل متعديا والصفة المشبهة إما تصاغ من فعل لازم إلا أن الفعل متعدي إذا سار كالسجدة لموصوفه ينزل منزلة أفعال التراثر فيحول من فعل يفتح العين أو كرها إلى فعل بضم العين للدلالة على أنه صار سجدة كما قالوا فقه الرجل وظرف وفهم ، ثم نشق منه بمد ذلك الصفة للمشبه ، ومثله كثير في الكلام ، وإعنا يعرف هذا التحويل بأحد أمرين

إما ببيع الفعل المحول مثل فقه وإما بوجود آثره وهو الصفة المشبهة مثل بليغ إذا سارت
 البلاغة سجيته له ، مع عدم أو قلة سماع بليغ . ومن هذا رحمان إذ لم يسمع رحم بالضم . ومن
 النحاة من منع أن يكون الرحان صفة مشبهة بناء على أن الفعل المشتق هو منه فعل متعد وإليه
 مال ابن مالك في شرح التسهيل في باب الصفة المشبهة ونظره رب وملك .. وأما الرحيم فذهب
 سيويه إلى أنه من أمثلة المبالغة وهو باق على دلالة على التمدى وصاحب الكشف والجمهور
 لم يثبتوا في أمثلة المبالغة وزن فاعيل فالرحيم عندم صفة مشبهة أيضا مثل مريض وسقيم ، والمبالغة
 حاصلة فيه على كلا الاعتبارين . والحق ما ذهب إليه سيويه . ولا خلاف بين أهل اللغة في
 أن الوصفين دالان على المبالغة في صفة الرحمة أى تمكنها وتعلقها بكثير من المرحومين وإنما
 الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما وهل هما مترادفان في الوصف بصفة الرحمة أو بينهما فارق
 والحق أن استفادة المبالغة حاصلة من تتبع الاستعمال وأن الاستعمال جرى على نكتة في مراعاة
 وانضى اللغة زيادة المبنى لقصد زيادة في معنى المادة قال في الكشف « ويقولون إن الزيادة في
 البناء زيادة المعنى وقال الزجاج في التفضيل هو الممثل غصبا وبما طن على أذن من ملح
 الرب أنهم يسمون مركبا من مركبهم بالشدق وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل
 الرقاق ففات في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا الحمل أردت الحمل الرقيق فقال أليس
 ذلك اسمه الشقندف؟ قلت بلى فقال هذا اسمه الشقنداف فزاد في بناء الاسم زيادة المسمى « وهي
 قاعدة أغلبية لا تتخلف إلا في زيادات معروفة موضوعة لزيادة معنى جديد دون زيادة في
 أصل معنى المادة مثل زيادة ياء التصغير فقد أفادت معنى زائدا على أصل المادة وليس زيادة
 في معنى المادة . وأما نحو حذر الذي هو من أمثلة المبالغة وهو أقل حروفا من حذر فهو من
 مستقنيات القاعدة لأنها أغلبية .

وبعد كون كل من سنى الرحان الرحيم دالة على المبالغة في اتصافه تعالى بالرحمة فقد
 قال الجمهور إن الرحان أبلغ من الرحيم بناء على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى وإلى ذلك
 مال جمهور المحققين مثل أبي عبيدة وابن جني والزمخشري وعلى رعى هذه القاعدة
 أعنى أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحان
 بوصفه بالرحيم مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في
 مقام السكال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص ومن التوى إلى الأقوى كقولهم شجاع بأسل

وجواد نياض ، وعالم نحرر ، وخطيب مصقع ، وشاعر مفلح . وقد رأيت للفسرين في توجيه الارتقاء من الرحان إلى الرحيم أجوبة كثيرة مرجعها إلى اعتبار الرحان أخص من الرحيم فمقريب الأول والثاني تميم بمد خاص ولذلك كان وصف الرحان مختصا به تعالى وكان أول إطلاعه مما خصه به القرآن على التحقيق بحيث لم يكن التوصيف به مرفوعا عند الرب كما سيأتي . ومدلول الرحيم كون الرحمة كثيرة التعلق إذ هو من أمثلة البالغة ولذلك كان يطلق على غير الله تعالى كما في قوله تعالى في حق رسوله « بالؤمنين رؤوف رحيم » فليس ذكر إحدى الصفتين بمن عن الأخرى : وتقديم الرحان على الرحيم لأن الصيغة الدالة على الانصاف الثاني أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها . ونسب إلى قطرب أن الرحان والرحيم يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة فهما متساويان وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي ومال إليه الزجاج وهو وجه ضعيف إذ التوكيد خلاف الأصل والتأسيس خير من التأكيد والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد . وقد ذكرت وجوب الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة .

وقد ذكر جمهور الأئمة أن وصف الرحان لم يطلق في كلام الرب قبل الإسلام وأن القرآن هو الذي جاء به صفة لله تعالى فلذلك اختص به تعالى حتى قيل إنه اسم له وليس بصفة واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمان قالوا وما الرحمان » وقال « وهم يكفرون بالرحمان » وقد تكرر مثل هاتين الآيتين في القرآن وخاصة في السور المكية مثل سورة الفرقان وسورة الملك وقد ذكر الرحمان في سورة الملك باسمه الظاهر وضميره ثمانين مرات مما يفيد الاهتمام بتفريق هذا الاسم لله تعالى في نفوس السامعين فالظاهر أن هذا أنوصف بنوسي في كلامهم . أو أنكروا أن يكون من أسماء الله . ومن دقائق القرآن أنه آثر اسم الرحمان في قوله « ما يمكنهم إلا الرحمان » في سورة الملك ، وقال « ما يمكنهم إلا الله » في سورة النحل إذ كانت آية سورة المكية وآية سورة النحل القدر النازل بالمدينة من تلك السورة ، وأما قول بعض شعراء بني حنيفة في مسيلة :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا

فإنما قاله بمدحى الإسلام وفي أيام ردة أهل اليمامة ، وقد لقبوا مسيلة - يا مئذ رحمان اليمامة وذلك من غلوهم في الكفر - وإجراء هذين الوصفين المليون على اسم الجلالة بمد

وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبالغ لأنه بعد أن وصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين أى مدبر شؤونهم ومبليغهم إلى كمالهم فى الوجودين الجنائى والروحانى ، ناسب أن يتبع ذلك بوصفه بالرحمن أى الذى الرحمة له وصف ذاتى تصدر عنه آثاره بسموم واطراد على ما تقدم ، فلما كان رباً للعالمين وكان المربوبون ضعفاء كان احتياجهم للرحمة وانحما وكان رقيبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحاً . فإن قلت إن الربوبية تقتضى الرحمة لأنها إبلاغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً وذلك يجمع النعم كلها ، فلماذا احتيج إلى ذكر كونه رحماً؟ قلت لأن الرحمة تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى الكمال لم يكن على وجه الإعنات بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد ويلائم طوبه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة ، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى ، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمن قريبا على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونفى المخرج ، حتى فى أحكام التكليف والنهى والزواج فإنها مرفوعة باليسر بقدر ما لا يبطل التصود منها ، فمظم تدبيره تعالى بنا هو رحمت ظاهرة كالتمكين من الأرض وتيسير منافها ، ومنه ما رحته بمرامة اليسر بقدر الامكان مثل التكليف الراجحة إلى منافسا كالطهارة وبث مكارم الأخلاق ، ومنها ما منفته للجمهور فتبهما رحمت الجميع لأن فى رحمة الجمهور رحمة بالبقية فى انتظام الأحوال كالزكاة . وقد اختلف فى أن لفظ رحمن لو لم يقرن بلام التعريف هل يصرف أو يمنع من الصرف قال فى الكافية (النون والألف إذا كانا فى صفة فشرط منعه من الصرف انتفاء فملانة، وقيل وجود فقل، ومن ثم اختلف فى رحمن، وبنو أسد يصرفون جميع فملان لأنهم يقولون فى كل مؤنث له فملانة) واختار الزغنى والرضي وابن مالك عدم صرفه .

(مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)

إتباع الأوصاف الثلاثة المتقدمة بهذا ليس لجرد سرد صفات من صفاته تعالى ، بل هو مما آثاره الأوصاف المتقدمة، فإنه لا وصف تعالى بأمر رب العالمين الرحمن الرحيم وكان ذلك مفيداً لا قدمنا من التنبيه على كمال رفته تعالى بالمربوبين فى سائر أكوانهم ، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى فى الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المتبر ، وكان من جملة تلك

التصرفات تصرفات الأمر والنهي المبر عنها بالتشريع الراجع إلى حفظ مصالح الناس عامة وخاصة ، وكان معظم تلك التشريعات مشتملا على إخراج الكلف عن داعية الهوى الذي يلائمه اتباعه وفي تزعمه عنه إرغام له ومشقة ، خيف أن تكون تلك الأوصاف التقدمية في فاتحة الكتاب مخففا من المكلفين عبء المصيان لما أمروا به ومثيرا لأطعاهم في السمو عن استخفافهم بذلك وأن يمتلكهم الطمع فيعتمدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا يخشوا غائلة الإعراض عن التكاليف ، لذلك كان من مقتضى المقام تعقيبه بذكر أنه صاحب الحكم في يوم الجزاء «يوم تجزى كل نفس بما كسبت» لأن الجزاء على الفعل سبب في الامتنال والاجتناب لحفظ مصالح العالم ، وأحيط ذلك بالوعد والوعيد ، وجعل مصداق ذلك الجزاء يوم القيامة . ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافا إلى يوم الدين . فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم المهادنة فيه لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم ، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم . ولو قيل رب يوم الدين لكان فيه مطمع للمفسدين يجدون من شأن الرب رحمة وصفحا ، وأما مالك فمثل تلك في إشماره بإقامة الجزاء على أوفى كفايته بالأفعال الجزى عليها . فإن قلت فإذا كان إجراء الأوصاف السابقة مؤذنا بأن جميع تصرفات الله تعالى فينا رحمة فقد كنى ذلك في الحث على الامتنال والانهاء إذ الرء لا يخالف ما هو رحمة به فلا جرم أن ينساق إلى الشريعة باختياره . قلت مخاطبون مراتب منهم من لا يهتدى لفهم ذلك إلا بعد تعقيب تلك الأوصاف بهذا الوصف ، ومنهم من يهتدى لفهم ذلك ولكنه يظن أن في فعل اللاتم له رحمة به أيضا فربما آثر الرحمة اللاتمة على الرحمة النافرة وإن كانت مفيدة له ، وربما تأول الرحمة بأنها رحمة للموم وأنه إنما يناله منها حظ ضئيف فأثر رحمة حظه الخاص به على رحمة حظه التابع للعامة . وربما تأول أن الرحمة في تكاليف الله تعالى أمر أعلي لا مطرد وأن وصفه تعالى بالرحمن بالنسبة لغير التشريع من تكوين ورزق وإحياء ، وربما ظن أن الرحمة في المال فأثر عاجل ما يلائمه . وربما علم جميع ما تشتمل عليه التكاليف من المصالح باطراد ولكنه ملكته شهوته وغلبت عليه شقوته . فكل هؤلاء مظنة للإعراض عن التكاليف الشرعية ، ولأثماتهم جاء تعقيب الصفات الماضية بهذه الصفة تذكيرا لهم بما سيحصل من الجزاء يوم الحساب لئلا يفسد المقصود من التشريع حين تتلفقه أفهام كل متأول مضيع .

ثم إن في تقييد قوله رب المالكين الرحمان الرحيم بقوله ملك يوم الدين إشارة إلى أنه
 ولي التصرف في الدنيا والآخرة فهو إذن تميم . وقوله ملك قرأه الجمهور بدون ألف بعد اليم
 وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف مالك بالألف فالأول صفة مشبهة سارت اسما
 لصاحب الملك (بضم اليم) والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك (بكر اليم) وكلاهما
 مشتق من ملك ، فأصل مادة ملك في اللغة ترجع تصاريها إلى معنى الشد والضبط كما قاله
 ابن عطية ، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز ، والتحقيق والاعتبار ، وقراءة ملك بدون ألف تدل
 على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين لأن الملك - بفتح اليم وكسر اللام - هو ذو الملك -
 بضم اليم - والملك أخص من الملك ، إذ الملك - بضم اليم - هو التصرف في الوجودات
 والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم فلذلك يقال
 ملك الناس ولا يقال ملك الدواب أو الدرام ، وأما الملك - بكر اليم - فهو الاختصاص
 بالأشياء ومتانها دون غيره . وقرأ الجمهور ملك بفتح اليم وكسر اللام دون ألف ورويت
 هذه القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه أبي بكر وعمر في كتاب الترمذى . قال
 ابن عطية حكى أبو علي عن بعض القراء أن أول من قرأ ملك يوم الدين مروان بن الحكم
 فردّه أبو بكر بن السراج بأن الأخبار الواردة تبطل ذلك فلمل قائل ذلك أراد أنه أول من
 قرأ بها في بلد مخصوص . وأما قراءة مالك بألف بعد اليم بوزن اسم الفاعل فهي قراءة
 عاصم والكسائي ويعقوب وخلف ، ورويت عن عثمان وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب
 ومعاذ بن جبل وطاحه والزبير ، ورواها الترمذى في كتابه أنها قرأ بها النبي صلى الله عليه
 وسلم وصحابه أيضا . وكتابتها صحيحة ثابتة كما هو شأن التراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة
 السادسة . وقد تصدى المفسرون والمختصون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة ملك -
 بدون ألف - وقراءة مالك - بالألف - من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم
 كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك ، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين ، فأما الكلمة مضافة
 إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شئون ذلك اليوم دون شبهة مشارك .
 ولا يحصى من اعتبار التوسع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم بتجليل شئون يوم الدين . على
 أن مالك لغة في ملك في قاموس « وكأمر وكنت وصاحب ذو الملك » .

ويوم الدين يوم القيامة ، ومبدأ الدار الآخرة ، فالدين فيه بمعنى الجزاء ، قال الفند الزماني^(١) :

فَلَا صَرْحَ ، الشَّرُّ فَأَمْسَى وَهُوَ مُرْبَانُ
وَلَمْ يَتَّقِ سِوَى السُّدَا نِ دِنَامِ كَمَا دَانُوا

أى جزينام على منتمهم كما صنعوا مشاكلة ، أو كما جازوا من قبل إذا كان اعتداؤهم ناشئا من ثار أيضا ، وهذا هو المعنى التمين هنا وإن كان للدين إطلاقات كثيرة في كلام العرب .

واعلم أن وصفه تعالى بملك يوم الدين تكملة لإجراء مجامع صفات العظمة والكمال على اسمه تعالى ، فإنه يمد أن وصف بأنه رب العالمين وذلك معنى الإلهية الحققة إذ يفوق ما كانوا يمتنون به آلهتهم من قولهم إله بنى فلان فقد كانت الأمم تتخذ آلهة خاصة لها كما حكى الله عن بعضهم « فقالوا هذا إلهكم وإله موسى » وقال « قالوا يا موسى اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة » وكانت لبعض قبائل العرب آلهة خاصة ، فقد عبدت ثقيف اللات قال الشاعر :

* ووقرت ثقيف إلى لاتها^(٢) *

وفى حديث عائشة في الوطأ « كان الأنصار قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يسجدونها عند الشَّلَل » الحديث^(٣) .

فوصف الله تعالى بأنه رب العالمين كلهم ، ثم عقب بوصف الرحمن الرحيم لإفادة عظم

(١) الفند لقبه ، وأصل الفند بكسر الفاء الجليل ، واسمه شهل بن شيان بشين محجة وليس في أسماء العرب شهل بالشين المعجمة غيره ، وهو من شعراء حرب البسوس ، وإنما لقب الفند لأنه لما جاء لينصر بني بكر ابن وائل قالوا ما ينشينا هذا المم - بكسر الميم - أى الشيخ ، فقال لهم أما رضون أن أكون لكم فندا تأوون إليه أى مغلا ومرجبا في الرأي والحرب . والزماني - بكسر الزاي وتشديد الميم - نسبة لقبيلة م أبناء عم بني حنيفة .

(٢) تمامه : * يتخطب الخائب الخامس * حكفا في تاريخ العرب في باب أديان العرب من كتاب تاريخ العرب قبل الإسلام خطوط .

(٣) في الصحيحين واللفظ لبخاري (ومناة) اسم سم يعبده الشركون من العرب وهو صخرة كانوا يذبحون عندها . والشَّلَل - يضم الميم - وفتح الشين المعجمة ولا م مشددة مفتوحة ولا م أخرى - اسم ثنية مشرفة على قديم من مكة والدينة .

رحمته ، ثم وصف بأنه ملك يوم الدين وهو وصف بما هو أعظم مما قبله لأنه ينبئ عن عموم التصرف في مخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام الخلود ، فملك ذلك الزمان هو صاحب الملك الذي لا يشد شيء من الدخول تحت ملكه ، وهو الذي لا ينتهي ملكه ولا ينقضي ، فإن هذا الوصف من أوصاف البالغة التي يفيضها الناس على أعظم الملوك : مثل ملك الملوك (شَاهَن شَاه) وملك الزمان وملك الدنيا (شَاه جَهَان) وما شابه ذلك .

مع ما في تعريف ذلك اليوم بإضافته إلى الدين أى الجزاء من إدماع التنبيه على عدم حكم الله لأن إشار لفظ الدين (أى الجزاء) للإشعار بأنه معاملة العامل بما يعادل أعماله المجزئ عليها في الخير والشر ، وذلك المدل الخاص قال تعالى « اليوم تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمِ » فلذلك لم يُقل ملك يوم الحساب فوصفه بأنه ملك يوم المدل الصرْف وصفه بأشرف معنى الملك فإن الملوك تتخلد عمادهم بمقدار قاضلهم في إقامة المدل وقد عرف العرب المِدْحَةَ بذلك . قال النابغة يمدح الملك عمرو بن الحارث النسائي ملك الشام .

وَكَمْ جَزَاءًا بِأَيْدٍ غَيْرِ ظِلَالَةٍ عُرْفًا بِعُرفٍ وَإِنْكَارًا بِإِنْكَارٍ

وقال الحارث بن حنظلة يمدح الملك عمرو بن هند اللخمي ملك الحيرة :

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمْدَحُ شَيْءٌ وَمِنْ دُونِ مَا لَدَيْهِ الْقَضَاءُ

وإجراؤه هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأن موصوفها حقيق بالجد الكامل الذي أمرت عنه جملة « الحمد لله » ، لأن تقييد مُفَاد الكلام بأوصاف مُتَعَلِّق ذلك المفاد يُشعر بمُناسبة بين تلك الأوصاف وبين مُفَاد الكلام مُناسبة تفهم من المقام مثل التعليل في مقام هذه الآية .

(إِلَـٰهَـٰكَ تَعْبُدُ وَإِلَـٰهَـٰكَ تَسْتَعِينُ) :

إنما آم الحامدُ تحذره يأخذ في التوجه إليه بإظهار الإخلاص له انتقالاً من الإنصاح من حق الرب إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقه تعالى على عبده من أفراد العبادة والاستعانة فهذا الكلام استئناف ابتدائي .

ومُعَاتَفَةُ المظالم بالتعجيد عند التوجه إليهم قَبْلَ أَنْ يَخَاطَبُوا طَرِيقَةً عربية . روى

أبو الفرج الأسفهانى من حسان بن ثابت قال : كنتُ عند النعمان فَنَادَمْتُهُ وَأَكَلْتُ مَعَهُ
فِينَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ مَعَهُ فِي قُبَّةٍ إِذَا رَجُلٌ يَرْتَجِزُ حَوْلَهَا :

أَسْمُ أَمْ يَسْمَعُ رَبُّ الْقُبَّةِ يَا أَوْهَبَ النَّاسِ لَيْسَ مِثْلُهُ
عَرَابَةٌ بِالْمِشْنَرِ الْأَذْبَةِ ذَاتِ حِيَابٍ فِي يَدَيْهَا خَلْبَةٌ
فِي لَأَحَبِّ كَأَنَّهُ الْأَطْبَةُ^(١)

فقال النعمان : أليس بأبي أمامة ؟ (كنية النابتة) قالوا : بلى ، قال : فأذِنُوا لَهُ فدخل .
والانتقال من أسلوب الحديث بطريق الغائب المبتدئ من قوله الحمد لله إلى قوله : ملك
يوم الدين ، إلى أسلوب طريق الخطاب ابتداء من قوله إياك نعبد إلى آخر السورة ، فن يبدع
من فنون نظم الكلام البليغ عند العرب ، وهو السمى في علم الأدب العربى والبلاغة التفاتا .
وفى ضابط أسلوب الالتفات رأيان لأئمة علم البلاغة : أحدهما رأى من عدا السكاكى من
أئمة البلاغة وهو أن التكلم بعد أن يسمّر عن ذات بأحد طرق ثلاثة من تكلم أو غيبة
أو خطاب ينتقل في كلامه ذلك فيعبر عن تلك الذات بطريق آخر من تلك الثلاثة ، وخالفهم
السكاكى فجعل مسمى الالتفات أن يسمّر عن ذات بطريق من طرق التكلم أو الخطاب
أو النية عادلا عن أحدهما الذى هو الحقيقى بالتعبير في ذلك الكلام إلى طريق آخر منها .
ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكى فى المحسن الذى يسمى بالتجريد فى علم البديع
مثل قول علقمة بن عبدة فى طالع قصيدته :

* طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَنِ طُرُوب *

غاطيا نفسه على طريقة التجريد ، فهذا ليس بالفتات عند الجمهور وهو ممدود من الالتفات
عند السكاكى ، تسمية الالتفات التفاتا على رأى الجمهور باعتبار أن عدول التكلم عن الطريق
الذى سلكه إلى طريق آخر يشبه حالة الناظر إلى شيء ثم يلتفت عنه ، وأما تسميته التفاتا
على رأى السكاكى فتجربى على اعتبار الغائب من صور الالتفات دون صورة التجريد ، ولعل
السكاكى ألزم هذه التسمية لأنها تفرزت من قبله فتابع هو الجمهور فى هذا الاسم . وما يجب

(١) الهزرة فى قوله : أسم للاستفهام للمستعمل فى التنية . والشعر : آلة النفاذ أى الطرد وهو
يعنى ذنب البعير . والأذبة - بكسر الهمزة والمجبة - جمع ذبابة . والخلبة - بضم الخاء المجبة وسكون اللام
حقنة من ليف . واللاب : الطريق وهو متعلق بقوله حباب . والأطبة - جمع طباب - وهو الشراك
يجمع بين الأديين .

التعبه له أن الاسم الظاهر معتبر من قبيل الغائب على كلا الرأيين ، ولذلك كان قوله تعالى «إياك نسبد النفاتا» على كلا الرأيين لأن ما سبق من أول السورة إلى قوله إياك نبد تمييز بالاسم الظاهر وهو اسم الجلالة وصفاته . ولأهل البلاغة عناية بالالتفات لأن فيه تجديد أسلوب التعبير عن المعنى بينه تحاشيا من تكرار الأسلوب الواحد عدة مرار فيحصل بتجديد الأسلوب تجديد نشاط السامع كي لا يمل من إعادة أسلوب بينه . قال السكاكي في المفتاح بعد أن ذكر أن العرب يستكثر من الالتفات: « أفترام يحسنون قري الأشياء فيخالفون بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قري الأرواح فيخالفون بين أسلوب وأسلوب » . فهذه قاعدة مطردة في الالتفات . ثم إن البناء لا يقتصر على غالبا بل يراعون للالتفات لطائف ومناسبات ولم يزل أهل النقد والأدب يستخرجون ذلك من مناسبه .

وما هنا التفاتٌ بديع فإن الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بظيم الصفات بلغت به الفكرة منهاها فتخيّل نفسه في حضرة الربوبية فخطب ربه بالإقبال . كمكس هذا الالتفات في قول محمد بن بشير الخارجي (نسبة إلى بني خزيمة قبيلة) .

ذُمتْ ولم تُحمد وأدركتُ حاجةً تولى سواكم أجرها واسطاعها
أبي لك كسبَ الحذرَ رأى مَقْصُرُ ونفسُ أساقِ الله بالخير باعها
إذا هي حثته على الخير مرة عصاها وإن همتْ بشرٍ أطاعها

فخاطبه ابتداء ثم ذكر قصور رايه وعدم انطباع نفسه على الخير فالتفت من خطابه إلى التمييز عنه بضمير الغيبة فقال إذا هي حثته فكانه تخيله قد تضاعف حتى غاب عنه . وبكس ذلك قوله تعالى «والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي» لاعتبار تشجيع كفر للحدث عنهم بأنهم كفروا بآيات صاحب ذلك الاسم الجليل ، وبعد تقرر ذلك انتقل إلى أسلوب ضمير التكلم إذ هو الأصل في التمييز عن الأشياء المضافة إلى ذات المتكلم . ومما يزيد الالتفات وقفا في الآية أنه تخلص من التناء إلى الدعاء ولا شك أن الدعاء يقتضي الخطاب فكان قوله «إياك نبد» تخلصا يحمي بعده «اهدنا الصراط» وتظيره في ذلك قول النابغة في رثاء النعمان النسائي :

أبي غفلني أني إذا ما ذكرته تحرك داء في فؤادي داخل

وَأَنْ تَلَدِي إِنْ نَظَرْتُ وَشَكَّيْتُ
جِأُوكَ وَالْمَيْسُ التَّاقُ كُنْهَا
وَمُهْرِي وَمَا ضَمَّتْ لِي الْأُنْأَلُ
رِيحَانُ الْمَيِّ تَرْجِي عَلَيْهَا الرَّحَالُ

وأبو الفتح ابن جني يسمى الالتفات « شجاعة المريية » كأنه عني أنه دليل على حدة ذهن البليغ وعظمته من تصرف أساليب كلامه كيف شاء كما يتصرف الشجاع في مجال الرعي بالكر والفهر .

وإياك ضمير خطاب في حالة النصب والأظهر أن كلمة إيا جعلت ليمتد عليها الضمير عند انقضائه ولذلك لم يمتها الضمير نحو: إياي تقي، وإياك أعني، وإياهم أرجو . ومن هنالك التزم في التحذير لأن الضمير انقصل عند التزام حذف العامل . ومن الناحية من جعل (إيا) ضميرا منفصلا ملازما حالة واحدة وجعل الضمائر التي معه أضيفت إليه للتأكيد . ومنهم من جعل (إيا) هو الضمير وجعل ما بعده حروفا لبيان الضمير . ومنهم من جعل (إيا) اعتمادا للضمير كما كانت أي اعتمادا للفنادر الذي فيه ال . ومنهم من جعل (إيا) اسما ظاهرا مضافا للمضمرات . والعبادة فعمل يدل على الخضوع أو التنظيم الزائد على التمارف بين الناس . وأما إطلاقاتها على الطاعة فهو مجاز . والعبادة في الشرع أخص فترعرع بأنها فعل ما يرضى الرب من خضوع واستئصال واجتناب ، أو هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما له ، وقال الرازي في تفسير قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » « العبادة تعظيم أمر الله والشفقة على الخلق . وهذا المعنى هو الذي اتفقت عليه الشرائع وإن اختلفوا في الوضع والهيئة والقلة والكثرة » . ففي هذا التفسير تشمل الامتنال لأحكام الشريعة كلها .

وقد فسر الصوفية العبادة بأنها فعل ما يرضى الرب . والعبودية بالرضا بما يفعل الرب . فهي أقوى . وقال بعضهم : العبودية الوفاء بالمهود ، وحفظ الحدود ، والرضا بالموجود . والصبر على المفقود . وهذه اصطلاحات لامشاحة فيها .

قال الفخر « مراتب العبادة ثلاث : الأولى أن يبد الله طمعا في الثواب وخوفا من العقاب وهي العبادة ، وهي درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسيلة لتليل الطلوب . الثانية أن يبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته والاتساب إليه بقبول تكاليفه وهي أعلى من الأولى إلا

أنها ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله. الثالثة أن يبد الله لكونه إلها خالقا مستحقا للعبادة وكونه هو عباده، وهذه أمل اللغات وهو المسمى بالسبودية اهـ .

قلت ولم يسم الإمام الرتبة الثالثة باسم والظاهر أنها ملحقه في الاسم بالرتبة الثالثة أعنى السبودية لأن الشيخ ابن سينا قال في الإشارات « العارف يريد الحق لا الشيء غيره ولا يُؤثر شيئا على عرفانه وتميذه له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا رغبة أو رهبة اهـ . فجلهما حالة واحدة .

وما ادعاه الفخر في سقوط الدرجة الأولى ونزول مرتبتها قد غلب عليه فيه اصطلاح غلاة الصوفية وإلا فإن العبادة للطمع والخوف هي التي دعا إليها الإسلام في سائر إرشاده، وهي التي عليها جمهور المؤمنين وهي غاية التكليف، كيف وقد قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء » فإن بلغ السكف إلى المرتبتين الآخرين فذلك فضل عظيم وقليل ما هم ، على أنه لا يخلو من ملاحظة الخوف والطمع في أحوال كثيرة ، نعم إن أفاضل الأمة متفاوتون في الاحتياج إلى التخوف والإطعام بمقدار تفاوتهم في العلم بأسرار التكليف ومصالحه وتفاوتهم في التمكن من مغالبة تقوسهم ، ومع ذلك لا يحصى لهم من الرجوع إلى الخوف في أحوال كثيرة والطمع في أحوال أكثر . وأعظم دليل على ما قلنا أن الله تعالى مدح في كتابه التقيين في مواضع جمة ودعا إلى التقوى ، وهل التقوى إلا كلاهما بمعنى الخوف والاتقاء من غضب الله قال تعالى « ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا » .

والرتبة الثالثة هي التي أشار لها قوله صلى الله عليه وسلم لمن قال له كيف تُجهد نفسك في العبادة وقد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال « أفلا أكون عبدا شكورا » لأن من الظاهر أن الشكر هنا على نعمة قد حصلت فليس فيه حظ للنفس بالطمع في المزيد لأن القرآن المأمور قد حصل له فصار الشكر لأجل المشكور لا غير وتحض أنه لا لخوف ولا طمع^(١) .

(١) كأنهم اصطلاحوا على أن السبودية أبلغ من العبادة لما فيها من النسب لأن الأوصاف التي تلحقها بال النسب يقصد منها المبالغة في الوصفية وذلك للجمع بين طريق توصيف فإن صفة الوصف تشبه التوصيف وصفية النسب كصفك ولهذا كان قولهم أسحى أبلغ من أسحم ، ولما في أبلغ من لسان طالسودية مصدر من هذا النوع . وأعلم أن كون الشكر يشتمل على حظ للمشكور قد تقرر في بحث الحمد إذ بينا أن الحمد والشكر ترين لمرض المحمود والمشكور لقول التاجفة * شكرت لك النسي * البيت .

واعلم أن من أم الباحث البحث من سر العبادَة وتأثيرها وسر مشروعاتها لنا وذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم ليكون مظهرا لكمال صفاته تعالى : الوجود ، والعلم ، والقدرة . وجعل قبول الإنسان للكمالات التي بقيامها يعلم نسبة مبلغ علمه وقدرته من علم الله تعالى وقدرته ، وأودع فيه الروح والعقل اللذين بهما يزداد التدرج في الكمال ليكون غير قانع بما بلغه من المراتب في أوج الكمال والمعرفة ، وأرشده وهداه إلى ما يستعين به على مرامه ليحصل له بالارتقاء الماثل رقيّ آجل لا يضمحل ، وجعل استمداده لقبول الخيرات كلها عاجلها وآجلها متوقفا على التلقين من السفرة الوحي إليهم بأصول الفضائل . ولما توفى ذلك على مراقبة النفس في فقراتها وشراداتها وكانت تلك الزايفة تحتاج إلى تذكر المجازي بالخير وضده ، شرعت العبادَة لتذكّر ذلك المجازي لأن عدم حضور ذاته واحتجابها بسبجات الجلال يُترّب نسيانها إلى النفوس ، كما أنه جميل نظامه في هذا العالم متصل الارتباط بين أفرادها فأمرهم ب لزوم آداب الماشرة والماملة لئلا يفسد النظام ، وراقية الدوام على ذلك أيضا شرعت العبادَة لتذكّر به ، على أن في ذلك التذكر دوام الفكر في الخالق وشؤونه وفي ذلك تخاق بالكمالات تدريجيا فظهر أن العبادَة هي طريق الكمال الذاتي والاجتماعي مبدأ ونهاية ، وبه يتضح معنى قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » قال العبادَة على الجملة لا تخرج عن كونها محقة للمقصد من الخلق ، ولما كان سر الخلق والغاية منه خفية الإدراك عرفنا الله تعالى بإياها بظهورها وما يحققها جمعا لمعظم الماني في جملة واحدة وهي جملة « إلا ليعبدون » ، وقريب من هذا التقرير الذي نحوناه وأقل منه قول الشيخ ابن سينا في الإشارات « لا لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمماوضة ومعارضة تجريان بينهما يُفرغ كل واحد منهما صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن ، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ووجب أن يكون للحسن والسبي جزء من عند القدير الخبير ، فوجب معرفة المجازي والشارع وأن يكون مع المرفة سبب لحافظ للمرفة ففرضت عليهم العبادَة الذكّرة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالشكر اه » .

لا شك أن دأى العبادَة التعظيم والإجلال وهو إما عن محبة أو عن خوف مجرد .

وأما ما كان من محبة لأنه رضى قاعله قال :

أهابك إجلالا وما بكِ قدرةً على ولصكن ملء عين حبيبها
وهي تستلزم الخوف من غضب المحبوب قال محمود الوراق ، أو منصور الفقيه :
تسمى الإله وأنتَ تظهر حبه هذا لمرى في القياس بديع
لو كان حبك سادقا لأطعته إن الحب لمن يحب مطيع
ولذلك قال تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فذلك يشعر بأن اتباع
الشريعة يوجب محبة الله وأن الحب يود أن يحبه حبيبه كما قال المتنبي :

أنت الحبيب ولكي أعوذ به من أن أكون محبا غير محبوب

وإلى هذا النوع ترجع عبادة أكثر الأمم ، ومنها العبادة المشروعة في جميع الشرائع
لأنها مبنية على حب الله تعالى ، وكذلك عبادة الشركين أسنامهم قال تعالى « ومن الناس
من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » . ومن الأمم من عبدت عن خوف دون
محبة وإنما هو لاتقاء شر كما عبدت بعض الأمم الشياطين وعبدت الماوية من الجوس المعبود
(أهرمن) وهو عندهم رب الشر والضر ويرمزون إليه بنصر الظلمة وأنه تولد من خاطر
سوء خطر للرب (يزدان) إله الخير، قال المری :

فُكَّرَ يَزْدَانُ عَلَى غِرَّةٍ فَصَيَغَ مِنْ تَسْكِيهِهِ أَهْرَمُنْ

والحصر المستفاد من تقديم الممول في قوله تعالى « إياك نعبد » حصر حقيق لأن
المؤمنين الملقين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله . وزعم ابن الحاجب في إيضاح الفصل في شرح
ديباجة الفصل هند قول الزمخشري « الله أحد » أن التقديم لا يفيد إلا الاهتمام دون حصر
وأن قوله تعالى « إياك نعبد » تقديم المفعول للاهتمام دون قصر وأن تمسكهم بقوله « بل الله
فَاعْبُدْ » ضيف لورود « فاعبد الله مخلصا له الدين » وإبطال رأيه مقرر في كتب علم الماني.
وأنا أرى استدلاله بورود قوله تعالى « فاعبد الله » لا يليق ب مقامه العلى إذ لا يظن أن محامل
الكلام متباعدة في كل مقام ، « وإياك نستعين » جملة معطوفة على جملة إياك نعبُد وإتماما لتصل عن
جملة « إياك نعبد » بطريقة تعداد الجمل مقام التضرع ونحوه من مقامات التعداد والتكرير كلا
أو بعضا للإشارة إلى خطور الصلوتين فيما في إرادة التكميلين بهذا التخصيص ، أى نخلص

بالاستئانة أيضاً مع تخصيصك بالبادة . والاستئانة طلب المون . والمون والإعانة تسهيل
 فعل شئ يشق ويصير على السمتين وحده ، فهي تحصل بإعداد طريق تحصيله من إرادة
 آله ، أو مشاركة بعمل البدن كالحمل والقود ، أو بقول كالإرشاد والتدليم ، أو رأى
 كالنصيحة . قال الحريري في القامة « وَخُلِّيَ نَمِ الْمُونِ » ، أو بمال كدفع المزم ، بحيث
 يحصل الأمر بمسير من جهود السمتين والمعين . وأما الاستئانة بالله فهي طلب المونة على
 ما لا قبل للبشر بالإعانة عليه ولا قبل للمستعين بتحصيله بمفرده ، ولذلك فهي مشعرة بأن
 المستعين يصرف مقدرة لتحصيل الفعل ويطلب من الله المون عليه بتيسير ما لا قبل لقدرة
 السمتين على تحصيله بمفرده ، فهذه هي المونة شرعاً وقد فسرها العلماء بأنها هي خلق مابة
 تمام الفعل أو تيسيره ، فتقسم قسمين ضرورة أي ما يتوقف الفعل عليها فلا يحصل بدونها
 أي لا يحصل بدون توفر متعلقها وهي إعطاء الاقتدار للفاعل وتصوره للفعل وحصول المادة
 والآلة ، ومجموع هاته الأربعة يبرهنه بالاستطاعة ، ويمر عنها بسلامة الأسباب والآلات
 وبها يصح تكليف المستطيع . القسم الثاني المونة غير الضرورية وينبغي أن تخص باسم
 الإعانة وهي إيجاد المعين ما يتيسر به الفعل للمعان حتى يسهل عليه ويقرب منه كإعداد
 الرحلة في السفر للقادر على الشئ . وبانضمام هذا المعنى للمعنى الأول تم حقيقة التوفيق
 المرفع عندهم بأنه خلق القدرة والداعية إلى الطاعة ، وسعى الراغب هذا القسم الثاني
 بالتوفيق ولا تمارض بين كلامه وبين تعريفهم إياه لما علمت من أنه لا يحصل إلا بعد حصول
 المونة بالمعنى الأول فتم التوفيق ؛ والمقصود هنا الاستئانة على الأعمال المهمة كلها التي
 أعلاها نقي الدين وكل ما يسر على المرء تذليله من توجهات النفوس إلى الخير وما يستتبع
 ذلك من تحصيل الفضائل . وقرينة هذا المقصود رسمه في فاتحة الكتاب ووقوع تخصيص
 الإعانة عقب التخصيص بالبادة . ولذلك حذف متعلق نسمتين التي حقه أن يذكر مجروراً
 بـلى ، وقد أفاد هذا الحذف الهامم عموم الاستئانة المقصورة على الطلب من الله تأديباً معه
 تعالى ، ومن توابع ذلك وأسبابه وهي الماروف والإرشادات والتشرايع وأصول العلوم
 فسبكها من الإعانة المطلوبة وكلها من الله تعالى فهو الذي ألهمنا مبادئ العلوم وكفنا
 الشرائع ولقننا النطق ، قال « أَلَمْ نجعل له عينين ولساناً وشفقتين وهديناه النجدين » -
 فالأول إيماء إلى طريق الماروف وأصلها المحسوسات وأعلامها البصيرات ، والثاني إيماء إلى

الخلق والبيان للتعليم ، والثالث إلى الشرائع . والحصر المستعاد من التقديم في قوله « وإياك نستعين » حصر ادعاء المبالغة لعدم الاعتداد بالاستعانة بالتعارفة بين الناس بعضهم ببعض في شئونهم ، ومعنى الحصر هنا لا نستعين على عظام الأمور التي لا يستعان فيها بالناس إلا بالله تعالى . ويقيد هذا القصر فيهما التبريز بالشركين الذين يبدون غير الله ويستعينون بغيره لأنهم كانوا فريقين منهم من عبد غير الله على قصد التشريك إلا أن وُلِّمه واستهتاره بغير الله تعالى أنساء عبادة الله تعالى كما عبدت سبأ الشمس وعبد القُرس النور والظلمة ، وعبد القبط الجبل وأهلوا الثرائعة ، وعبدت أم السودان الحيوانات كالتمايين . ومن الشركين من أشرك مع عبادة الله عبادة غيره وهذا حال معظم العرب بمن عبد الأصنام أو عبد الكواكب ، فقد عبدت ضبّة وتيم وعُكُل الشمس ، وعبدت كنانة القمر ، وعبدت لخم وخزاعة وبض قريش الشَّعْرى ، وعبدت تميم الدَّبْران ، وعبدت طيُّ الثَّريا ، وهؤلاء كلهم جعلوا الآلهة بزمهم وسيلة يتقربون بها إلى الله تعالى ، فهؤلاء جموا العبادة والاستمانة بهم لأنَّ جَمَلَهُمْ وسيلة إلى الله ضرب من الاستمانة ، وإنما قلنا إن استفادة الرد على الشركين ونحوهم بطريق التبريز أى بطريق عرض الكلام لأن القصر الحقيقي لا يصلح أن يكون لرد الاعتقاد إلا تبريضا لأن معناه حاصل على الحقيقة كما أشار إليه السلكوتى في حاشية التفسير . فإن قلت كيف أمرنا بأن لا نعبد إلا الله ولا نستعين إلا به حسبما تشير إليه هذه الآية ، وقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما علم عبد الله ابن عباس قال له إذا سَأَلْتَ فاسأَلْ الله وإذا استمعت فاستمع بالله فلم يأت بصيغة قصر قلت قد ذكر الشيخ الجدد قدس الله روحه في تعليقه على هذا الحديث أن ترك طريقة القصر إيماء إلى أن المقام لا يقبل الشرك وأن من حق السؤال أن لا يكون إلا لله القادر العليم . وقد قال علماء البلاغة إذا كان الفعل مقصورا في نفسه فارتكاب طريق القصر لنحو من الكلام ا هـ . وأقول تفتية على أثره إن مقام الحديث غير مقام الآية فقام الحديث مقام تسليم خاص لمن نشأ وشب وترجل في الإسلام فتقرَّر قصر الحكم لديه على طرف التمام ولذلك استثنى عنه وأما مقام هذه الآية فقام مفتتح الوحي والتشريع واستهلال الوعد والتفريع ، فناسب تأكيد الحكم بالقصر مع التبريز بحال الشرك الشنيع على أن تعليق الأمر بهما في جواب الشرط على حصول أى سؤال وأية استمانة يقيد مفاد القصر . تبريضا بالشركين

وبراءة من صنيعهم فقد كانوا يستعينون بأهلهم . ومن ذلك الاستقسام بالأزلام الموضوعة عند الآلهة والأصنام .

وضميرا « نبيد » « ونستعين » ، يعودان إلى تالي السورة ذا كرامته جماعة المؤمنين . وفي المدول من ضمير الواحد إلى الإتيان بضمير المتكلم المشارك الدلالة على أن هذه الحماد صادرة من جماعات . ففيه إغاطة للمشركين إذ يظنون أن المسلمين صاروا في عزة ومنعة ، ولأنه أبلغ في الثناء من أعبد وأستعين ثلاثا نحو المناجاة . عن ثناء أيضا بأن المحمود المعبود المستعان قد شهد له الجماعات وعرفوا فضله ، وقريب من هذا قول النابغة في رثاء النعمان بن الحارث النسائي :

نموداه غسان يرجون أوبةً وتركوه عط الأعمىين وكأبل

إذ قد من تعداد أصناف من الأمم الكناية عن عظمة النعمان وكثرة رحمته .

فكأنَّ الحماد لما انتقل من الجسد إلى المناجاة ثم يفادر فرصة يقتنص منها الثناء إلا استهرها

وجه تقديم قوله إياك نميد على قوله وإياك نستعين أن العبادة تقرُّب للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم في المناجاة . وأما الاستئمانه فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فتاسب أن يقدم الناجي ما هو من عزيمه ومنه على ما يسأله مما يمين على ذلك ، ولأن الاستئمانه بالله تركب على كونه محبوبا للمستعين به ولأن من جملة ما تطلب الإمانه عليه العبادة فكانت مقدمة على الاستئمانه في التعقل . وقد حصل من ذلك التقديم أيضا إيفاء حق فواصل السورة البنية على الحرف الساكن التماثل أو القرب في مخرج اللسان (وأعيد لفظ إياك) في الاستئمانه دون أن يعطف فل نستعين على نميد مع أنهما مقصودان جميعا كما أنبا عنه عطف الجملة على الجملة لأن بين المحصرين فرقا ، فالمحصر في إياك نميد حقيق والقصر في إياك نستعين ادعائي فإن المسلم قد يستعين غير الله تعالى كيف وقد قال تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى » ولكنه لا يستعين في عظام الأمور إلا بالله ولا يمد الاستئمانه حقيقة إلا الاستئمانه بالله تعالى .

﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

تَهياً لأصحاب هذه المناجاة أن يسموا إلى طلب حظوظهم الشريفة من الهداية بمد أن حمدوا الله ووصفوه بصفات الجلالة ثم أتبعوا ذلك بقولهم إياك نريد وإياك نستعين الذي هو واسطة جامع بين تعجيد الله تعالى وبين إظهار المبودية وهي حظ المبد بأنه عابد ومستعين وأنه قاهر ذلك على الله تعالى ، فكان ذلك واسطة بين الثناء وبين الطلب ، حتى إذا ظنوا ببرهم الإقبال عليهم ورجوا من فضله ، أقضوا إلى سؤل حظهم فقالوا «أهدنا الصراط المستقيم» فهو حظ الطالبين خاصة لما يفهمهم في عاجلهم وآجلهم ، فهذا هو التوجيه المناسب ليكون الفاتحة بمنزلة الديباجة للكتاب الذي أنزل هدى للناس ورحمة فتتزل هاته الجملة بما قبلها منزلة المقصد من الديباجة ، أو الموضوع من الخطبة ، أو التخلص من القصيدة ، ولاختلاف الجمل المتقدمة معها بالخبرية والإنشائية فصلت هذه عنهن ، وهذا أولى في التوجيه من جعلها جواباً لسؤال مقدر على ما ذهب إليه صاحب الكشاف .

والهداية الدلالة بتلطف ولذلك خصت بالدلالة لما فيه خير المدلول لأن التلطف يناسب من أريد به الخير ، وهو يمتد إلى مفعول واحد بنفسه لأن معناه معنى الإرشاد ، ويتمدى إلى المفعول الثاني وهو المهدى إليه يلى وباللام والاستعمالان واردان ، تقول هديته إلى كذا على معنى أوصلته إلى معرفته ، وهديته لكذا على معنى أرشدته لأجل كذا «فهو دهم إلى صراط الجحيم» ، «الحمد لله الذي هدانا لهذا» وقد يمدى إلى المفعول الثاني بنفسه كما هنا على نعمينه معنى عرف قيل هي لئمة أهل الحجاز وأما غيرهم فلا يمدى بنفسه وقد جعلوا تمديته بنفسه من التوسع المبر عنه بالخلف والإيصال . وقيل الفرق بين التمدى وغيره أن التمدى يستعمل في الهداية لمن كان في الطريق ونحوه ليزداد هدى ومصدره حينئذ الهداية ، وأما هداه إلى كذا أو لكذا فيستعمل لمن لم يكن سائراً في الطريق ومصدره هُدى ، وكأن صاحب هذا القول نظر إلى أن التمدى بالحرف إنما عدى لتقويته والتقوية إما أن يقصد بها تقوية العامل لضمفه في العمل بالقرعية أو التأخير ، وإما أن يقصد بها تقوية معناه ، والحق أن هذا إن تم فهو أغايبى على أنه تخصيص من الاستعمال فلا يقتضى كون الفعل مختلف المعنى لأن الفعل لا يختلف معانيه باعتبار كيفية تمديته إلا إذا ضمن معنى فعل آخر ،

على أن كلا من الهدى والهداية اسم مصدر والمصدر هو الهدى . والثنى أراه أن التمدية والقصور ليسا من الأشياء التي تصنع باليد أو يصطلح عليها أحد ، بل هي جارية على معنى الحدث للدلول للفعل فإن كان الحدث يقوم معناه بمجرد تصور من قام به فهو الفعل القاصر وإن كان لا يقوم إلا بتصور من قام به ومن وقع عليه فهو التمدى إلى واحد أو أكثر ، فإن أشكلت أفعال فإنما إشكلها لعدم اتضاح تشخيص الحدث المراد منها لأن معناها محوم حولي ممان متعددة . وهدى متمد لواحد لا محالة ، وإنما الكلام في تمديته لثان فالحق أنه إن اعتبر فيه معنى الإراءة والإبانة تمدى بنفسه وإن اعتبر فيه مطلق الإرشاد والإشارة فهو متمد بالحرف فحالة تمديته هي المؤذنة بالحدث التضمن له .

وقد قيل إن حقيقة الهداية الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود فالهادى هو المارف بالطرق وفي حديث الهجرة « إن أبا بكر استأجر رجلا من بني الدليل هاديا خريتا » وإن ما نشأ من معاني الهداية هو مجازات شاع استعمالها . والهداية في اصطلاح الشرع حين تسند إلى الله تعالى هي الدلالة على ما يرضى الله من فعل الخير ويقابلها الضلالة وهي التنزيه . واختلف علماء الكلام في اعتبار قيد الإيصال إلى الخير في حقيقة الهداية فالجمهور على عدم اعتباره وأنها الدلالة على طريق الوصول سواء حصل الوصول أم لم يحصل وهو قول الأشاعرة وهو الحق . وذهب جماعة منهم الغنشمى إلى أن الهداية هي الدلالة مع الإيصال وإلا لما امتازت عن الضلالة أى حيث كان الله قادرا على أن يوصل من يهديه إلى ما هده إليه ، ومرجع الخلاف إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أصل معنى رضى الله ومشيئته وإرادته وأمره ، فأصحاب الأشعرى اعتبروا الهداية التي هي من متعلق الأمر . والمتعلقة نظروا إلى الهداية التي هي من متعلق التكوين والخلق ، ولا خلاف في أن الهداية مع الوصول هي المطلوبة شرعا من الهادى والمهدى مع أنه قد يحصل الخطأ للهادى وسوء القبول من المهدى وهذا معنى ما اختار عبد الحكيم أنها موضوعة في الشرع لقدر المشترك لورودها في القرآن في كل منهما قال « إنك لا تهدى من أحببت » وقال « وأما نوح وفهدينا فاستجبوا السعى على الهدى » والأصل عدم الاشتراك وعدم المجاز .

والهداية أنواع تندرج كثرتها تحت أربعة أجناس مترتبة : الأول إعطاء القوى الحركة والمدرسة التي بها يكون الاهتداء إلى انتظام وجود ذات الإنسان ، ويندرج تحتها أنواع

تبتدى من إلهام الصبي التمام التدى والبكاء عند الألم إلى غاية الرجدة نيات التي بها يدفع من نفسه كإدراك هول المهلكات وبشاعة المنافرات ، ويجلب معالجه الوجودية كطلب الطعام والماء وذود الحشرات عنه وحك الجلد واختلاج العين عند مرور ما يؤذى تجاهها ، ونهايتها أحوال الفكر وهو حركة النفس في المقولات أمضى ملاحظة المقول لتحقيق المجهول في البديهيات وهي القوة الناطقة التي انقرد بها الإنسان التنزعة من العلوم المحسوسة . الثاني نصب الأدلة الفارقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ ، وهي هداية العلوم النظرية . الثالث الهداية إلى ما قد تقصّر عنه الأدلة أو يقضى إعمالها في مثله إلى مشقة وذلك بإرسال الرسل وإنزال الكتب وموازين القسط وإليها الإشارة بقوله تعالى في شأن الرسل « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » . الرابع أقصى أجناس الهداية وهي كشف الحقائق الثبوتية وإظهار أسرار المآل التي حارت فيها أبواب العقلاء إما بواسطة الوحي والإلهام الصحيح أو التجليات ، وقد سمي الله تعالى هذا هدى حين أضافه للأنبياء فقال « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » .

ولا شك أن المطلوب بقوله « اهدنا » اللقن للمؤمنين هو ما يناسب حال الداعي بهذا إن كان باعتبار داع خاص أو طائفة خاصة عندما يقولون اهدنا ، أو هو أنواع الهداية على الجملة باعتبار توزيعها على من تأهل لها بحسب أهليته إن كان دعاء على لسان المؤمنين كلهم المخاطبين بالقرآن ، وعلى كلا التقديرين فبعض أنواع الهداية مطلوب حصوله لمن لم يبلغ إليه ، وبعضها مطلوب دوامه لمن كان حاصله خاصة أو لجميع الناس الحاصل لهم ، وذلك كالهداية الحاصلة لنا قبل أن نألفها مثل غالب أنواع الجنس الأول .

وصيغة الطلب موضوعة لطلب حصول الماهية المطلوبة من فعل أو كف فإذا استعملت في طلب الدوام كان استعمالها مجازاً نحو « يأمها الذين آمنوا آمنوا » وذلك حيث لا يراد بها إلا طلب الدوام . وأما إذا استعملت في طلب الدوام للزيادة مما حصل بعضه ولم يحصل بعضه فهي مستعملة في معناها وهو طلب الحصول لأن الزيادة في مراتب الهداية مثلاً تحصيل لمواد أخرى منها . ولما كان طلب الزيادة يستلزم طلب دوام ما حصل إذ لا تكاد تنفع الزيادة إذا انتقص الأصل كان استعمالها حينئذ في لازم المني مع المني فهو كناية . أما إذا قال اهدنا الصراط المستقيم من بلغ جميع مراتب الهداية وورق إلى قمة غلباتها وهو النبي صلى الله

عليه وسلم فإن دعاءه حينئذ يكون من استعمال اللفظ في مجاز معناه ويكون دعاءه ذلك اقتباساً من الآية وليس عين المراد من الآية لأن المراد منها طلب الحصول بالزبد مع طلب العوام بطريقة الالتزام ولا محالة أن المقصود في الآية هو طلب الهداية الكاملة .

والصراط الطريق وهو بالصاد والسين وقد قرئ بهما في الشهورة وكذلك نطقت به بالسين جمهور الرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة من السين لقصد التخفيف في الانتقال من السين إلى الراء ثم إلى الطاء قال في لطائف الإشارات عن الجعبري إنهم يفعلون ذلك في كل سين بعدها عين أو خاء أو قاف أو طاء وإنما قلبوها هنا ساداً لتطابق الطاء في الإيجاب والاستملاء والتفخيم مع الراء استئقالاتاً للانتقال من سفل إلى علو اهـ .

أى بخلاف الممكن نحو طست لأن الأول عمل والثاني ترك . وقيس قلبوا السين بين الصاد والزاي وهو إشمام وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه . ومن العرب من قلب السين زايًا خالصة قال القرطبي : وهي لثة غنيرة وكلب وبنى القَيْن وهي مرجوحة ولم يُقرأ بها ، وقد قرأ باللفظة الفصحى (بالصاد) جمهور القراء وقرأ بالسين ابن كثير في رواية قبل ، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقها رسم المصحف وكونها اللفظة الفصحى .

فإن قيل كيف كتبت في المصحف بالصاد وقرأها بعض القراء بالسين ؟ قلت إن الصحابة كتبوها بالصاد تنبيهاً على الألفصح فيها لأنهم يكتبون بلفظة قريش واعتمدوا على علم العرب . فالذين قرأوا بالسين تأولوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعادوا الألفصح بالأصل ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل لتوهم الناس عدم جواز المدول عنه لأنه الأصل والرسوم كما كتبوا المصيطر بالصاد مع العلم بأن أصله السين فهذا مما يرجع الخلاف فيه إلى الاختلاف في أداء اللفظ لا في مادة اللفظ لشهرة اختلاف لهجات القبائل في لفظ مع اتحادهم عندهم .

والصراط اسم عربي ولم يقل أحد من أهل اللغة أنه مرعب ولكن ذكر في الإتيان عن النقاش وابن الجوزي أنه الطريق بلفظة الروم وذكر أن أبا حاتم ذكر ذلك في كتاب الزينة له وبني على ذلك السيوطي فزاده في منظومته في المرعب ، والصراط في هذه الآية مستعار لمعنى الحق الذى يبلغ به مدركه إلى الفوز برضاء الله لأن ذلك الفوز هو الذى جاء الإسلام بطلبه .

والمستقيم اسم فاعل استقام معطووع قومه فاستقام ، والمستقيم الذى لا هوج فيه ولا تماريح ، وأحسن الطرق الذى يكون مستقيماً وهو الجادة لأنه باستقامته يكون أقرب إلى المكان المقصود من غيره فلا يضل فيه سالكه ولا يتردد ولا يتحير . والمستقيم هنا مستمار للحق البين الذى لا تخلطه شبهة باطل فهو كالطريق الذى لا تتخلله بُنيات ، عن ابن عباس أن الصراط المستقيم دين الحق، وتقل عنه أنه ملة الإسلام، فكلامه يفسر بعضه بعضاً ولا يريد أنهم لقنوا الدعاء بطلب الهداية إلى دين مضى وإن كانت الأديان الإلهية كلها صُرطاً مستقيمة بحسب أحوال أممها يدل لذلك قوله تعالى فى حكاية غواية الشيطان « قال فِيمَا أَعُوذُ بِكَ لَأَتَذُنَّ لَكُمْ عَن سِرَابِكِ الْمُسْتَقِيمِ » .

فالترديد فى الصراط المستقيم تعريف العهد القدسي، لأنهم سألوا الهداية لهذا الجنس فى ضمن فرد وهو الفرد النحصر فيه الاستقامة لأن الاستقامة لا تتمدد كما قال تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » ولأن الضلال أنواع كثيرة كالحال « ولو أَعْجَبَكِ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ » وقد يوجه هذا التفسير بمحصل الهداية إلى الإسلام فسلمهم الله هذا الدعاء لإظهار منته وقد هدام الله بما سبق من القرآن قبل نزول الفاتحة ويهديهم بما لحق من القرآن والإرشاد النبوي . وإطلاق الصراط المستقيم على دين الإسلام ورد فى قوله تعالى « قل إني هادٍ ربى إلى صراط مستقيم ديناً قِيماً » . والأظهر عندى أن المراد بالصراط المستقيم المعارف الصالحة كلها من اعتقاد وعمل بأن يوفقهم إلى الحق والتمييز بينه وبين الضلال على مقادير استعداد النفوس وسعة مجال القول النيرة والأفعال الصالحة بحيث لا يمتريهم زيف وشبهات فى دينهم وهذا أولى ليكون الدعاء طلب تحصيل ما ليس بمجاسل وقت الطلب وإن المرء بحاجة إلى هذه الهداية فى جميع شؤونها كلها حتى فى الدوام على ما هو متلبس به من الخير للوقاية من التصير فيه أو الزيف عنه . والهداية إلى الإسلام لا تقصر على ابتداء اتباعه وتقلده بل هى مستمرة باستمرار تشريماته وأحكامه بالنص أو الاستنباط . وبه يظهر موقع قوله « غير المنسوب عليهم ولا الضالين » مصادفاً الحز .

﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾

بدل أو عطف بيان من الصراط المستقيم ، وإنما جاء نظم الآية بأسلوب الإبدال أو البيان دون أن يقال : إهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم ، لفائدتين : الأولى أن المقصود من الطلب ابتداء هو كون المهدى إليه وسيلة للنجاة واضحة سمحة سهلة ، وأما كونها سبيل الذين أنعم الله عليهم فأمر زائد لبيان فضله . الفائدة الثانية ما في أسلوب الإبدال من الإجمال المقرب بالتفصيل ليتمكن معنى الصراط للمطلوب فضل تمكن في نفوس المؤمنين الذين لقنوا هذا الدعاء فيكون له من الفائدة مثل ما للتوكيد المعنوي ، وأيضاً لما في هذا الأسلوب من تقرير حقيقة هذا الصراط وتحقيق مفهومه في نفوسهم فيحصل مفهومه مرتين فيحصل له من الفائدة ما يحصل بالتوكيد اللفظي واعتبار البدلية مساو لاعتباره عطف بيان لازمية لأحدهما على الآخر خلافاً لمن حاول التفاضل بينهما ، إذ التحقيق عندي أن عطف البيان اسم لنوع من البديل وهو البديل المطابق وهو الذي لم يفتح أحد من النحاة على تفرقة ممنوعة بينهما ولا شاهداً يعين المصير إلى أحدهما دون الآخر . قال في الكشف « فإن قلت ما فائدة البديل قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير » اه فأنهم كلامه أن فائدة الإبدال أمران رجحان إلى التوكيد وهما ما فيه من التثنية أى تكرار لفظ البديل ولفظ البديل منه وعنى بالتكرير ما يفيد البديل عند النحاة من تكرير المامل وهو الذى مهد له في صدر كلامه بقوله « وهو في حكم تكرير المامل كأنه قيل : إهدنا الصراط المستقيم إهدنا صراط الذين ، وسماه تكريراً لأنه إعادة للفظ بعينه ، بخلاف إعادة لفظ المبدل منه فإنه إعادة له بما يتجدد مع ماسدقه فذلك عبر بالتكرير وبالتثنية ، ومراده أن مثل هذا البديل وهو الذى فيه إعادة لفظ المبدل منه يفيد فائدة البديل وفائدة التوكيد اللفظي ، وقد علمت أن الجمع بين الأمرين لا يتأتى على وجه معتبر عند البناء إلا بهذا الصوغ البديع .

وإن إعادة الاسم في البديل أو البيان ليبنى عليه ما يُراد تملقه بالاسم الأول أسلوبٌ جميع من الكلام البليغ لإشعار إعادة اللفظ بأن مدلوله يحمل السناية وأنه حبيب إلى النفس ، ومثله تكرير الفعل كقوله تعالى « وَإِذَا مَرُّوا بِالْقَوْمِ مَرُّوا كَرَامًا » وقوله « رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَأَغْوَيْنَا » فإن إعادة فعل مَرُّوا وفعل أَغْوَيْنَاهُمْ وتعليق التعليل بالفعل الماد دون الفعل الأول يَجِدُّ له من الروعة والبهجة ما لا تجده تعليلته بالفعل الأول

دون إعادة ، وليست الإعادة في مثله لجرد التأكيد لأنه قد زيد عليه ما نلتقي به .
قال ابن جني في شرح مشکل الحاشية عند قول الأحرص :

فَإِذَا تَرَوُتُ تَرَوُتُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تُخَشِّي بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَقْرَانِ

عائلاً أن تقول إذا قُتَّ قُتَّ وإذا أُنْقِذُ أُنْقِذُ لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تَرَوُتُ تَرَوُتُ لما اتصل بالفعل الثاني من حَرَفِ الجَرِّ الفاعلة منه الفاعلة ، ومثله قول الله تعالى « هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا » وقد كان أبو علي (يعني القارسي) امتنع في هذه الآية مما أخذناه اه . قلت ولم يتضح توجيه امتناع أبي علي فلعله امتنع من اعتبار أغويناهم بدلا من أغوينا وجمله استثنافا وإن كان المآل واحدا . وفي استحضر المنم عليهم بطريق الوصول ، وإسناد فعل الإنعام عليهم إلى ضمير الجلالة ، تنويه بشأنهم خلافا لغيرهم من المنضوب عليهم والصالين .

ثم إن في اختيار وصف الصراط المستقيم بأنه صراط الذين أنعمت عليهم دون بقية أوصافه تعميها لبساط الإجابة فإن الكريم إذا قلت له أعطني كما أعطيت فلانا كان ذلك أنشط لكرمه ، كما قرره الشيخ الجد قدس الله سره في قوله صلى الله عليه وسلم كما صليت على إبراهيم ، فيقول السائلون أهدنا الصراط المستقيم الصراط الذي هديت إليه عبيد نعمك مع ما في ذلك من التريض بطلب أن يكونوا لاحقين في مرتبة الهدى بأولئك المنم عليهم ، وتهمما بالافتداء بهم في الأخذ بالأسباب التي ارتقوا بها إلى تلك الدرجات ، قال تعالى « لقد كان لكم فيها أسوة حسنة » ، وتوطئة لما سيأتى بمد من التبرى من أحوال المنضوب عليهم والصالين فضمن ذلك تعاؤلا وتعوذا .

والنعمة - بالكسر وبالفتح - مشتقة من النعم وهو راحة العيش ومُلائم الإنسان والترفع ، والفعل كسمع ونصر وضرب . والنعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعلة بالكسر للبهتان وتمتلق النعمة الذات الحسية ثم استعملت في الذات المعنوية المائنة بالنفع ولو لم يحسبها صاحبها . فالمراد من النعمة في قوله الذين أنعمت عليهم النعمة التي لم يتبها ما يكدرها ولا تكون عاقبتها سوءاً ، فهي شاملة لخيرات الدنيا الخالصة من الواقب السيئة والخيرات الآخرة ، وهي الأهم ، فيشمل النعم الدنيوية والوهابية منها والكسبية ، والروحانية والجنانية ، ويشمل النعم الأخروية .

والنعمة بهذا المعنى يرجع معظمها إلى الهداية، فإن الهداية إلى السبيل من الدينوى وإلى الأخرى كلها ظاهرة فيها حقيقة الهداية، ولأن الموهوب في الدنيا وإن كان حاصلاً بلا كسب إلا أن الهداية تتعلق بحسن استعماله فيها وهب لأجله.

فالمراد من النعم عليهم الذين أفيضت عليهم النعم الكاملة ولا تخفى تمام المناسبة بين النعم عليهم وبين المهديين حيثئذ سيكون في إبدال صراط الدين من الصراط المستقيم معنى بديع وهو أن الهداية نعمة وأن النعم عليهم بالنعمة الكاملة قد هدوا إلى الصراط المستقيم. والذين أنعم الله عليهم هم خيار الأمم السابقة من الرسل والأنبياء الذين حصلت لهم النعمة الكاملة. وإنما يلتزم كون المستول طريق النعم عليهم فيما مضى وكونه هو دين الإسلام الذى جاء من بعد باعتبار أن الصراط المستقيم جار على سنن الشرائع الحققة في أصول الديانة وفروع الهداية والتقوى، فسألوا ديناً قوياً يكون في استقامته كصراط النعم عليهم فأجيبوا بدين الإسلام، وقد جمع استقامة الأديان الماضية وزاد عليها. أو المراد من النعم عليهم الأنبياء والرسل فإنهم كانوا على حالة أكمل مما كان عليه أممهم، ولذلك وصف الله كثيراً من الرسل الماضين بوصف الإسلام وقد قال يعقوب لأبنائه «فلا تخونوا إلا وأنتم مسلمون» ذلك أن الله تعالى رفق بالأمر فلم يبلغ بهم غاية المراد من الناس لمد تاهلهم للاطلاع بذلك ولكنه أمر الرسلين بأكل الحالات وهي مراده تعالى من الخلق في الغاية، ولنتمثل لذلك بشرب الخمر فقد كان القدر غير السكر منه مباحاً وإنما يحرم السكر أو لا يحرم أصلاً غير أن الأنبياء لم يكونوا يتعاطون القليل من السكرات وهو المقدار الذى هدى الله إليه هذه الأمة كلها، فسواء فرنا النعم عليهم بالأنبياء أو بأفضل أتباعهم أو بالمسلمين السابقين فالتمس الهداية إلى صراط كامل ويكون هذا الدماء محمولا في كل زمان على ما يناسب طرق الهداية التى سبقت زمانه والتى لم يبلغ إلى نهايتها.

والتولى المطلوب من -اهدنا- على هذه التقادير كلها كالتولى فيما تقدم من كون -اهدنا- لطلب الحصول أو الزيادة أو الدوام.

والنعاء مبنى على عدم الاعتداد بالنعمة غير الخالصة، فإن نعم الله على عباده كلهم كثيرة والكافر منعم عليه بما لا يمتري في ذلك ولكنها نعم تحمها آلام الفسكرة في سوء العاقبة ويمسها عذاب الآخرة. فالخلاص المفروض بين بعض العلماء في أن الكافر هل هو منعم عليه خلاص لا طائل تحته فلا فائدة في التطويل بطواهر أحلة الفريقين.

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ ٧

كلمة غير مجرورة باتفاق القراء الشرة وهي صفة للذين أنعمت عليهم . أو بدل منه والوصف والبدلية سواء في المقصود ، وإعنا قدم في الكشف بيان وجه البدلية لاختصار الكلام عليها ليفضى إلى الكلام على الوصفية ، فيورد عليها كيفية صحة توصيف المعرفة بكلمة غير التي لا تتصرف ، وإلا فإن جمل غير المغضوب صفة للذين هو الوجه وكذلك أمر به سيبويه فيما نقل عنه أبو حيان ووجهه بأن البديل بالوصف ضعيف إذ الشأن أن البديل هو عين البديل منه أى اسم ذات له ، يريد أن معنى التوصيف في غير أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة ، وهو وقوف عند حدود المهارات الاصطلاحية حتى احتاج صاحب الكشف إلى تأويل غير المغضوب بالذين سلموا من الغضب ، وأنا لا أعلن الزغشرى أراد تأويل غير بل أراد بيان المعنى . وإعنا صرح وقوع غير صفة للمعرفة مع قولهم إن غير لتوغلها في الإبهام لا تنيدها الإضافة ترفيها أى فلا يكون في الوصف بها فائدة التمييز فلا توصف بها المعرفة لأن الصفة يلزم أن تكون أشهر من الوصوف ، فغير وإن كانت مضافة للمعرفة إلا أنها لما تضمنته معناها من الإبهام انضمت معها فائدة التعريف ، إذ كل شيء سوى المضاف إليه هو غير ، فإذا يستفاد من الوصف في قولك مرتت يزيد غير عمرو . فالتوصيف هنا إما باعتبار كون الذين أنعمت عليهم ليس مرادا به فريق معين فكان وزان تعريفه بالصلة وزان المرف بالجنسية المسماة عند علماء المائى بلام السهد القهني ، فكان في المعنى كالنكرة وإن كان لفظه لفظ المعرفة فلذلك عرف بمثله لفظا ومعنى ، وهو غير المغضوب الذي هو في صورة المعرفة لإضافته لمعرفة وهو في المعنى كالنكرة لعدم إرادة شيء معين ، وإما باعتبار تعريف غير في مثل هذا لأن غير إذا أريد بها تقى ضد الوصوف أى مساوى بقيضه صارت معرفة ، لأن الشيء يتعرف بتقضى ضده نحو عليك بالحركة غير السكون ، فلا كان من أنعم عليه لا ينافى كان المعاقب هو المغضوب عليه ، هكذا نقل ابن هشام عن ابن السراج والسيرافي وهو الذي اختاره ابن الحاجب في أماليه هل قوله تعالى « غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ » ونقل عن سيبويه أن غيرا إعنا لم تتصرف لأنها بمعنى النافى فهي كالمفاعل وألحق بها مثلاً وسوى وحسب وقال إنها تتصرف إذا قصد بإضافتها الثبوت . وكأن مآل المذهبين واحد لأن غيرا إذا أضيفت

إلى ضد موصوفها وهو ضد واحد أى إلى مساوى تقيضه تميزت له التبرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة ، إذ غيرية الشيء لتقيضه ثابتة له أبداً فقولك عليك بالحركة غير السكون هو غير قولك مررت بزيد غير عمرو وقوله « غير المنضوب عليهم » من النوع الأول .

ومن غرض وصف الذين أنعمت عليهم بأنهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين التعمد مما عرض لأهم أنهم أنعم الله عليهم بالهداية إلى صراط الخير بحسب زمانهم بدعوة الرسل إلى الحق . فنفذوها ثم طرأ عليهم سوء الفهم فيها فغيروها وما رعوها حق رعايتها ، والتبرؤ من أن يكونوا مثلهم في بطل النعمة وسوء الامتثال وفساد التأويل وتغليب الشهوات الدنيوية على إقامة الدين حتى حق عليهم غضب الله تعالى ، وكذا التبرؤ من حال الذين هودوا إلى صراط مستقيم فما صرفوا عنايتهم للحفاظ على السير فيه باستقامة ، فأصبحوا من الضالين بعد الهداية إذ أساءوا صفة العلم بالنعمة فأقلبت هدايتهم ضلالا ، والظاهر أنهم لم يحق عليهم غضب الله قبل الإسلام لأنهم ضلوا من غير تعمد فلم يسبق غضب الله عليهم قديما واليهود من جملة الفريق الأول ، والنصارى من جملة الفريق الثانى كما يعلم من الاطلاع على تاريخ ظهور الدينين فيهم . وليس يلزم اختصاص أول الوصفين باليهود والثانى بالنصارى فإن فى الأمم أمثالهم وهذا الوجه فى التفسير هو الذى يستقيم معه مقام الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم ولو كان المراد دين اليهودية ودين النصرانية لكان الدعاء تحميلا للحاصل فإن الإسلام جاء ناسخا لها . ويشمل المنضوب عليهم والضالون فرق الكفر والقسوق والمصيان ، فالمنضوب عليهم جنس للفرق التى تعمدت ذلك واستغفرت بالديانة عن عمد أو عن تأويل بيمد جدا ، والضالون جنس للفرق التى أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إسماء ؛ وكلا الفريقين مذموم لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته ، واليهود من الفريق الأول والنصارى من الفريق الثانى . وما ورد فى الآثار مما ظاهره تفسير المنضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى فهو إشارة إلى أن فى الآية ترميزا بهذين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان لأن كلا منهما صار علما فيما أريد الترميز به فيه . وقد تبين لك من هذا أن عطف ولا الضالين على غير المنضوب عليهم ارتقاء فى التعمد من شر سوء العاقبة لأن التعمد من الضلال الذى جلب لأصحابه غضب الله لا يبنى عن التعمد من الضلال الذى لم يبلغ بأصحابه تلك الدرجات وذلك وجه تقديم المنضوب عليهم على ولا الضالين ، لأن الدعاء كان بـسؤال النبي ، فالترجى فيه

يحصل بين الأضعف بمدنى الأقوى ، مع رعاية الفواصل .

والغضب التعلق بالمنسوب عليهم هو غضبُ الله حقيقة الغضب المروى في الناس أنه كيفية تعرض للنفس يتبعها حركة الروح إلى الخارج وتورثها تطلب الانتقام ، فالكيفية سبب لطلب الانتقام وطلب الانتقام سبب لحصول الانتقام . والنفس يظهر لى أن إرادة الانتقام ليست من لوازم ماهية الغضب بحيث لا تنفك عنه ولكنها قد تكون من آثاره ، وأن الغضب هو كيفية للنفس تعرض من حصول مالا يلائمها فتترتب عليه كراهية الفعل المنسوب منه وكراهية فاعله ، ويلزمه الإعراض عن المنسوب عليه ومماثلته بالنفس ويقطع الإحسان وبالأذى وقد يفنى ذلك إلى طلب الانتقام منه فيختلف الحد الذى يثور عند الغضب في النفس باختلاف مراتب احتياج النفوس للمناقرات واختلاف العادات في اعتبار أسبابه . فعمل الدين جعلوا إرادة الانتقام لازمة للغضب بنوا على القوانين المربية . وإذ كانت حقيقة الغضب يستحيل انصاف الله تعالى بها وإسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على تنزيهه الله تعالى عن التنزيات الذاتية والمرضية ، فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله عن معناه الحقيقي ، وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى المجاز بملامة اللزوم أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه فالتى يكون صفة لله من معنى الغضب هو لازمه ، أعنى العقاب والإهانة يوم الجزاء والعنة أى الإبعاد عن أهل الدين والصالح في الدنيا أو هو من قبيل التمثيلية .

وكان السلف في القرن الأول ومتصرف القرن الثانى بمسكون عن تأويل هذه التشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التى هى مراد الشرع من الناس فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معانى الدين بما لا يلائم الحق ، لم يجد أهل العلم بدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإنهاء السلم وكبت الملحد ، فقام الدين بمنهم على قواعد : وتميز الخيلس له من ما كرهه وجاهده . وكل فيهما صنعوا على هدى . وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمال أبدا . وما تأووه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأهله .

فغضبُ الله تعالى على الموم يرجع إلى مماثلته الحائدين عن هديه العاصين لأوامره ويترتب عليه الانتقام وهو مراتب أقصاها عقاب الشركين والناظرين بالخلود في الشرك

الأسفل من النار ودون النضب الكراهية فقد ورد في الحديث « وَيُكَرَّهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ » ، ويقابلها الرضى والمجبة وكل ذلك غيرُ الشيئة والإرادة بمعنى التقدير والتكوين ، فلا يرضى لمباهة الكفر « وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ » « وله شاء ربك مافلوه » « ولو شاء ربك لَأَمْنٌ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جِيعاً » وتفصيل هذا الجمل في علم الكلام .
واهم أن النضب عند حكماء الأخلاق مبدأ من مجموع الأخلاق الثلاثة الأصلية التي يبر عن جميعها بالمعدلة وهي : الحكمة والعفة والشجاعة ، فالنضب مبدأ الشجاعة إلا أن النضب يبر به عن مبدأ تتساقى لأخلاق كثيرة متطرفة ومعتدلة فيلقَّبون بالقوة النضبية ما في الإنسان من صفات السَّعيَّة وهي حب التلية ومن فوائدها دفع ما يضره ولها حد اعتدال وحد انحراف فاعتد لها الشجاعة وكَبَرُ المهمة، وثباتُ القلب في المخاوف ، وانحرافها إما بالزيادة فهي التهور وشدة النضب من شيء قليل والكبرُ والمُجَبُّ والشراسة والحدُّ والحدُّ والقساوة ، أو بالنقصان فالجبن وخور النفس وصغر المهمة فإذا أُطلق النضب لئلاَّ انصرف إلى بعض انحراف النضبية، ولذلك كان من جوامع كَلِمِ النبي صلى الله عليه وسلم « أَنْ رَجُلًا قَالَ لَهُ أَوْسَى قَالَ : لَا تَنْضَبْ فَكَرَّرَ مِرَارًا فَقَالَ : لَا تَنْضَبْ » رواه الترمذى .
وسئل بعض ملوك الفرس بم دَامَ مُلْكُكُمْ فقال : لَا نَأْمُقِبُ عَلَى قَدْرِ الذَّنْبِ لَا عَلَى قَدْرِ النُّضْبِ .

فالنضب المنهى عنه هو النضب للنفس لأنه يصدر عنه الظلم والمُدُون، ومن النضب محمودٌ وهو النضب لحماية الصالح العامة وخصوصاً الدينية وقد ورد أن النبي كان لا ينضب لنفسه فإذا انتهكت حرمة من حرَمَاتِ الله غضب الله .

وقوله « وَلَا الضَّالِّينَ » مطوف على المنضوب عليهم كهم متبادر، قال ابن عطية، قال مكي ابن أبي طالب إن دخول لا دفع توم عطف الضالين على الذين أُنْتَمَ عليهم، وهو توجيه بعيد فالحق أن (لا) مزينة لتأكيد النفي المستفاد من لفظ غير على طريقة العرب في المطوف على ما في حيز النفي نحو قوله « أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ » وهو أسلوب في كلام العرب . وقال السيد في حواشي الكشف لثلاث يوم أن النفي هو المجموع فيجوز ثبوت أحدها ، ولما كانت غير في معنى النفي أجريت إعادة النفي في المطوف عليها ، وليست زيادة (لا) هنا كزيادتها في نحو « ما منمك أن لا تسجد إذ أمرتك » كآوهم بعض المفسرين، لأن

تلك الزيادة لفظية ومعنوية لأن المعنى على الإثبات والتي هنا زيادة لفظية بحسب والمعنى على النفي . والضلال سلوك غير الطريق المراد عن خطيئ سواء علم بذلك فهو يتطلب الطريق أم لم يعلم ، ومنه ضالة الإبل ، وهو مقابل الهدى وإطلاق الضال على الخطيء في الدين أو العلم استعارة كما هنا . والضلال في لسان الشرع مقابل الاهتداء والاهتداء هو الإيمان الكامل والضلال ما دون ذلك ، قالوا وله عرض عريض أدناه ترك السفن وأقصاه الكفر . وقد فرسنا الهداية فيما تقدم أنها الدلالة بلطف ، فالضلال عدم ذلك ، ويطلق على أقصى أنواعه التَّحْمُّ والطَّبْعُ والأَكِنَّةُ .

والمراد من المنضوب عليهم والضالين جنساً فَرَّقَ الكفر ، فالمنضوب عليهم جنس للفرق التي تُمَدَّتْ ذلك واستخفت بالديانة من عمد وعن تأويل بعيد جدا تحيل عليه غلبة الهوى ، فهؤلاء سلكوا من الصراط الذي خط لهم مسالك غير مستقيمة فاستحقوا النضوب لأنهم أخطأوا عن غير معذرة إذ ما حملهم على الخطأ إلا إشار حظوظ الدنيا .

والضالون جنس للفرق الذين حرفوا الديانات الحق عن عمد وعن سوء فهم وكلا الفريقين مذموم معاقب لأن الخلق مأمورون باتباع سبيل الحق وبذل الجهد إلى إصابته . والحذر من مخالفة مقاصده . وإذ قد تقدم ذكر المنضوب عليهم وعلم أن النضوب عليهم لأنهم حادوا عن الصراط الذي هُودوا إليه فحرموا أنفسهم من الوصول به إلى مرضاة الله تعالى ، وأن الضالين قد ضلوا الصراط ، فحصل شبه الاحتباك وهو أن كلا الفريقين نال حظاً من الوصفين إلا أن تعليق كل وصف على الفريق الذي علق عليه يرشد إلى أن الموصوفين بالضالين هم دون المنضوب عليهم في الضلال فالمراد المنضوب عليهم غضباً شديداً لأن ضلالهم شنيع . فاليهود مثَّلَ للفريق الأول والنصارى من جملة الفريق الثاني كما ورد به الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في جامع الترمذ وحسنه . وما ورد في الأثر من تفسير المنضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى ، فهو من قبيل التمثيل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان ، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خير والتضير وبعض سكان المدينة وفي عرب الحين . وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل ثعلب وكلب وبعض قضاة ، وكل أولئك بدلوا وغيروا وتكبدوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه وتفرقوا في بنيات الطرق على تفاوت في ذلك .

قالهـود تـمردوا على أنبيائهم وأحيارهم غير مرة وبدلوا الشريعة عمدا فـلزمهم وصف المنضوب عليهم وعـلّق بهم في آيات كثيرة . والنصارى ضلوا بـدّ الحواريين وأسأوا فهم معنى التقديس في عيسى عليه السلام فزعموه ابن الله على الحقيقة قال تعالى « قل يا أهل الكتاب لا تغفلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل » . وفي وصف الصراط للـشـثول في قوله « اهدنا الصراط » بالمستقيم إيماء إلى أن الإسلام واضح الحجة قويم المحجة لا يـهـوى أهله إلى هـوّة الضلالة كما قال تعالى « قل إني هـدائي ربّي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً » وقال « وأن هـذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » ، على تفاوت في مراتب إصابة مراد الله تعالى وتلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » ولم يترك بيان الشريعة مجازي اشتباه بين الخلاف الذي تحيط به دائرة الإسلام والخلاف الذي يخرج بصاحبه عن محيط الإسلام قال تعالى « إنك على الحق المبين » . واختلف القراء في حركة هاء الضمير من قوله أنمت عليهم ، وقوله غير المنضوب عليهم ، وما ضاهاهما من كل ضمير جمع وتثنية مذكر ومؤنث للثائب وقع بعد ياء ساكنة ، فالجمهور قراوها بكسر الماء تخلصا من الثقل لأن الماء حاجز غير حصين فإذا ضمت بعد الياء فكان ضمها قد وليت الكسرة أو الياء الساكنة وذلك ثقيل وهذه لغة قيس وتميم وسعد بن بكر . وقرا حزة عليهم وإلهم ولديهم فقط بضم الماء وما عداها بكسر الماء نحو إلهم وصياصيم وهي لغة قريش والحجازيين . وقرا يعقوب كل ضمير من هذا القبيل مما قبل الماء فيه ياء ساكنة بضم الماء .

وقد ذكرنا هذا هنا فلا نعيد ذكره في أمثاله وهو مما يرجع إلى قواعد علم القراءات في هاء الضمير .

واختلفوا أيضا في حركة ميم ضمير الجمع الثائب المذكور في الوصل إذا وقعت قبل متحرك فالجمهور قراوا « عليهم غير المنضوب عليهم » بسكون الميم وقرا ابن كثير وأبو جعفر وقانون في رواية عنه بضممة مشبهة « غير المنضوب عليهم » وهي لغة لبعض العرب وعليها قول لبيد : * وهو فوارسها وهمّ حكماها * فجاء باللنتين ، وقرا ورش بضم الميم وإشباعها إذا وقع بعد الميم هـز دون نحو « غير المنضوب عليهم » وأجمع الكل على إسكان الميم في الوقت .

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

كَذَا سُمِّيتْ هَذِهِ السُّورَةُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ فِي الرَّوْيِ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا جَرَى فِي كَلَامِ السَّلَفِ، فَقَدْ وَرَدَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَرَأَ الْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ كَفَّتْهُ، وَفِيهِ مِنْ عَائِشَةَ لَمَّا تَلَتْ الْآيَاتِ مِنْ آخِرِ الْبَقَرَةِ فِي الرِّبَا قَرَأَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ لِحَرَمِ التَّجَارَةِ فِي الْحَجْرِ. وَوَجْهٌ تَسْمِيَّتُهَا أَنَّهَا ذَكَرَتْ فِيهَا قِصَّةُ الْبَقَرَةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِذَبْحِهَا لِتَكُونَ آيَةً وَوَصَفَ، سَوَاءٌ فَهِمَهُمْ لِذَلِكَ، وَهِيَ مِمَّا اقْتَرَدَتْ بِهِ هَذِهِ السُّورَةُ بِذِكْرِهِ، وَعِنْدِي أَنَّهَا أُضِيفَتْ إِلَى قِصَّةِ الْبَقَرَةِ تَمِيْزًا لَهَا مِنَ السُّورِ آلِ آتَمَ مِنْ الْحُرُوفِ الْمُتَقَطِّعَةِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا رِيًّا جَلُّوا تِلْكَ الْحُرُوفَ الْمُتَقَطِّعَةَ اسْمَاءً لِلْسُّورِ الرَّاقِعَةِ هِيَ فِيهَا وَعِزُّوْهَا بِهَا نَحْوُ: طه، ويس، وص وفي الاتِّفَاقِ مِنَ الْمُسْتَدْرَكِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « إِنِّهَا سَنَامُ الْقُرْآنِ »، وَسَنَامُ كُلِّ شَيْءٍ أَعْلَاهُ وَهَذَا لَيْسَ عَلَمًا وَلَكِنَّهُ وَصْفٌ تَعْرِيفٌ. وَكَذَلِكَ قَوْلُ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ أَنَّهَا قِسْطُ الْقُرْآنِ وَالْقِسْطُ مَا يَحِيطُ بِالْمَكَانِ لِإِحْاطَتِهَا بِأَحْكَامٍ كَثِيرَةٍ.

تَلَتْ سُورَةَ الْبَقَرَةِ بِالْمَدِينَةِ بِالْإِتِّفَاقِ وَهِيَ أَوَّلُ مَا تَلَتْ فِي الْمَدِينَةِ وَحَكِي ابْنُ حَجَرٍ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ الْإِتِّفَاقَ عَلَيْهِ، وَقِيلَ تَلَتْ سُورَةَ الْمُطَفِّينِ قَبْلَهَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ سُورَةَ الْمُطَفِّينِ مَدِينِيَّةٌ، وَلَا شَكَّ أَنَّ سُورَةَ الْبَقَرَةِ فِيهَا فَرَضُ الصِّيَامِ، وَالصِّيَامُ فَرَضٌ فِي السَّنَةِ الْأُولَى مِنَ الْهِجْرَةِ، فَرُضَ فِيهَا صَوْمُ عَاشُورَاءَ ثُمَّ فَرَضَ صِيَامُ رَمَضَانَ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَامَ سَبْعَ رَمَضَانَاتٍ أَوَّلًا رَمَضَانَ مِنَ الْمَامِ الثَّانِي مِنَ الْهِجْرَةِ. فَتَكُونُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ تَلَتْ فِي السَّنَةِ الْأُولَى مِنَ الْهِجْرَةِ فِي أَوَّلِهَا أَوْ فِي الثَّانِيَةِ. وَفِي الْبُخَارِيِّ عَنْ عَائِشَةَ مَا تَلَتْ سُورَةَ الْبَقَرَةِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ (تَمَنَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَكَانَ بِنَاءً رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَائِشَةَ فِي شَوَالٍ مِنَ السَّنَةِ الْأُولَى لِلْهِجْرَةِ. وَقِيلَ فِي أَوَّلِ السَّنَةِ الثَّانِيَةِ، وَقَدْ رَوَى عَنْهَا أَنَّهَا مَكَّتَتْ عِنْدَهُ تِسْعَ سِنِينَ فَتَوَفَّى وَهِيَ بِنْتُ ثَمَانَ مِثْرَةَ سَنَةٍ وَبَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعَ سِنِينَ، إِلَّا أَنَّ اشْتِبَالَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ عَلَى أَحْكَامِ الْحَجِّ وَالْعِمْرَةِ وَعَلَى أَحْكَامِ الْقِتَالِ مِنَ الشُّرَكَائِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْبِلَادِ الْحَرَامِ يَنْبَغِي بِأَنَّهَا اسْتَعْمَرَ تَزَوَّلَهَا إِلَى سَنَةِ خَمْسٍ وَسِتِّ سَنَاتٍ كَمَا سَبَقَتْهُ عِنْدَ آيَةِ « فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَاِسْتَعِزُّوا بِالْمَدِينَةِ »

وقد يكون ممتدا إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله « الملح أشهر معلومات - الآيات إلى قوله - لمن اتقى » . على أنه قد قيل إن قوله « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية هو آخر ما نزل من القرآن ، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فنزل في أثناء مدة نزولها سور أخرى .

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة الطه فقبل آل عمران .

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهد إقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدينتهم كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بمناسر مفسدة لما أقام الله لها من إصلاح سمياً لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب الجبل والنخل .

وإذ كانت أول سورة نزلت بعد الهجرة فقد عُني بها الأنصار وأكبوا على حفظها ، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف المسلمون يوم حنين قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخ يا معشر الأنصار يا أهل السمرة (يعني شجرة اليمسة في الحديبية) يا أهل سورة البقرة » فقال الأنصار : عليك عليك يا رسول الله أشير . وفي اللوط قال مالك إنه بلغه أن عبد الله بن عمر يكلم على سورة البقرة ثمانين بيتاً ، وفي صحيح البخاري : كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد إلى آخر القصة .

وعدد آياتها مائتان وخمس وعشرون آية عند أهل المدينة بالمدينة ومكة والشام ، وست وعشرون عند أهل المد باليكوفة ، وسبع وعشرون عند أهل المد بالبصرة .

مُتَحَوِّياتُ هَذِهِ السُّورَةِ

هذه السورة مترامية أطرافها ، وأساليبها ذات أفنان. قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقا لتلقيها فُسْطَاط القرآن . فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان ، وعلى الناظر أن يترقب تفاصيلَ منها فيما يأتي لنا من تفسيرها ، ولكن هذا لا يحجب بنا من التعرض إلى لأبحاث منها ، وقد حيكّت بنسج الناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة عككة في نظم الكلام ، وسدّى متين من فصاحة الكلمات .

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين : قسم يُثبت سموّ هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس ، وقسم يبين شرائع هذا الدِّين لأتباعه وإصلاح مجتمعاتهم . وكان أسلوبها أحسنَ ما يأتي عليه أسلوب جامع لحاسن الأساليب الخطابية ، وأساليب الكتب التشريعية ، وأساليب التذكير والوعظة ، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتغن الأثاقين ، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالزم إلى تحدى العرب للماندين تحديا إجماليا بحروف الهجى المفتحة بها رضاً يقتضى استشرافهم لما يرد بعدهم وانتظارهم لبيان مقصده ، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحول الرضى إيماء إلى بعض القصد من ذلك الرضى له أشد وقع على قلوبهم فتبقى في انتظار ما يتعقبه من صريح التمجيز الذى سيأتى بمد قوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا يسورة من مثله » الآيات .

فدلل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق صدق هذا الكتاب وهديه ، وتخلص إلى تصنيف الناس نجما تلقيهم هذا الكتاب واتناعهم بهديه أصنافا أربعة (وكانوا قبل الهجرة صنفين) بحسب اختلاف أحوالهم فى ذلك التلق . وإذ قد كان أحص الأُصناف اتناعا هديهم هم المؤمنون بالغيب القيمين الصلاة - يعنى المسلمين - بذكرهم ، ولما كان أشد الأُصناف عنادا وحقدا صِنفاً المشركين الصُّرَحَاء والمُنافقين لُفَ الفريقان لنا واجدا فقورعوا بالحجج الدامنة والبراهين الساطعة ، ثم خص بالإطْناب صنف أهل النفاق تشزيها لنفاقهم وإعلانا لدخالتهم ورد مطاعنهم ، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدى الذى رضى إليه بدءا تحديا يُليجئهم إلى الاستكاثرة . ويخرس السنهم عن الطاول والإبانة ، ويلقى فى قرارات أعينهم منزلة المزمنة وصدق الرسول الذى تحداهم ، فكان ذلك من رد

الْبَجَرُ عَلَى الصُّدُورِ فَاتَّسَعَ الْجِبَالُ لِمَعْمُودَةِ النَّصِيفِينَ إِلَى عِبَادَةِ الرَّبِّ الْحَقِّ الَّذِي خَلَقَهُمْ وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا . وَتَخَلَّصَ إِلَى صِفَةِ بَدْءِ خَلْقِ الْإِنْسَانِ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَذَكِيرًا لَهُمْ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ قَبْلَ أَنْ تَوْجِدَ أَصْنَافَهُمُ الَّتِي يَزْعُمُونَهَا مِنْ صَالِحِي قَوْمِ نُوحٍ وَمَنْ يَبْدُمُ، وَمَنَّةٌ عَلَى النَّوْعِ بِتَفْضِيلِ أَصْلِهِمْ عَلَى مَخْلُوقَاتِ هَذَا الْعَالَمِ ، وَبِجَزِيَّتِهِ يَعْلَمُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَهْلُ الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَكَيْفَ نَشَأَتْ عِدَاوَةُ الشَّيْطَانِ لَهُ وَلِقْسَلُهُ ، لِهَيْئَةِ نَفُوسِ السَّامِعِينَ لِأَلْهَامِ شَهَوَاتِهَا وَلِحَاسِبَتِهَا عَلَى دَهْوَاتِهَا . فَهَذِهِ الْمَنَّةُ الَّتِي شَمِلَتْ كُلَّ الْأَصْنَافِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي تَقْدُمُ ذِكْرَهَا كَانَتْ مُنَاسِبَةً لِلتَّخْلِصِ إِلَى مَنَّةٍ عَظْمَى تَخْصُ الْفَرِيقَ الرَّابِعَ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ هُمْ أَشَدُّ النَّاسِ مَقَاوِمَةً لِهَدْيِ الْقُرْآنِ، وَأَعْدُوُ الْفِرْقِ قَوْلًا فِي عَامَةِ الْعَرَبِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ يَوْمِئِذٍ هُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ وَمِظَنَّةُ اقْتِدَاءِ الْعَامَةِ لَهُمْ مِنْ قَوْلِهِ « يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي » الْآيَاتِ، فَأَطْلُبُ فِي تَذَكِيرِهِمْ بِنِعْمِ اللَّهِ وَأَيَّامِهِ لَهُمْ ، وَوَصِفِ مَا لَا قُوَّةَ بِهِ نِعْمَةِ الْجَمْعَةِ مِنَ الْإِنْخِرَافِ عَنِ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ انْخِرَافًا يَبْلُغُ بِهِمْ حَدَّ الْكُفْرِ وَذَلِكَ جَامِعٌ خِلَاصَةً تَكُونُ أُمَّةُ إِسْرَائِيلَ وَجَمْعَتُهُمْ فِي عَهْدِ مُوسَى ، ثُمَّ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ أَحَدَانِهِمْ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ قَتَلُوا مُوسَى إِلَى أَنْ تَلْقُوا دَعْوَةَ الْإِسْلَامِ بِالْحُسَدِ وَالْمَدَاوَةِ حَتَّى عَلَى الْمَلِكِ جَبْرِيلَ ، وَيَبْدَأُ أَخْطَاءَهُمْ ، لِأَنَّ ذَلِكَ يَلْقَى فِي النَّفُوسِ شُكَاكِي تَأْهِلُهُمْ لِلْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ . وَذَكَرَ مِنْ ذَلِكَ نَمُوضًا مِنْ أَخْلَاقِهِمْ مِنْ تَمَلُّقِ الْحَيَاةِ « وَلَتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ » وَمَعَاوِلَةَ الْعَمَلِ بِالسَّحَرِ « وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ الْخُ » وَأَذَى النَّبِيِّ بِمُوجِّهِ الْكَلَامِ (لَا تَقُولُوا رَاهِنًا) .

ثُمَّ قُرْنُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالشَّرْكُونَ فِي قَرْنٍ حَسَدُهُمُ الْمُسْلِمِينَ وَالسُّخْطُ عَلَى الشَّرِيعَةِ الْجَدِيدَةِ « مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الشَّرْكِيِّينَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا يُمْجِزُونَ » ، ثُمَّ مَا أُثِيرَ مِنَ الْخِلَافِ بَيْنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَإِدْعَاءِ كُلِّ فَرِيقٍ أَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ « وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ - إِلَى - يَخْتَلِفُونَ » ثُمَّ خُصَّ الشَّرْكُونَ بِأَنَّهُمْ أَظْلَمُ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّهُمْ مَنَعُوا الْمُسْلِمِينَ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَسَمَوْا بِذَلِكَ فِي خِرَابِهِمْ تَشَابَهُوا فِي ذَلِكَ هُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَاتَّحَدُوا فِي كَرَاهِيَةِ الْإِسْلَامِ .

وَأَنْتَقَلَ بِهَذِهِ الْمُنَاسِبَةِ إِلَى فَعَائِلِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَبَيَانِهِ ، وَدَعْوَتِهِ لَتَرْجِيَةِ بِالْهَدْيِ ،

والاحتراز عن إيجابتها في الدين كفروا منهم ، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد ، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم ، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة أمخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية ، وذكر شعار الله بمكة ، وإبكات أهل الكتاب في طعنهم على تحويل القبلة ، وأن الناية بتركية النفوس أجدر من الناية باستقبال الجهات « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والنرب » . وذكروا بنسخ الشرائع لصالح الأمم وأنه لا بدع في نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما .

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك إلخ » ، ومحاجة المشركين في يوم يبرأون فيه من قادتهم ، وإبطال مزاعم دين الفريقتين في محرمات من الأكل « يأبها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، وقد كل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يظهرُوا الإسلام ولكنهم أظهرُوا مودة المسلمين « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » . ولما قضى حق ذلك كله بأدع بيان وأوضح برهان ، انتقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالاً بقوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » ، ثم تفصيلاً : التفصيص ، الوصية ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، ونظام الماشرة والمائلة ، الماملات المالية ، والإتفاق في سبيل الله ، والصدقات ، والمسكرات ، واليتامى ، والموارث ، والبيع والربا ، والديون ، والإشهاد ، والرهن ، والنكاح ، وأحكام النساء ، والعدة ، والطلاق ، والرضاع ، والنفقات ، والأيمان .

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم فكان هذا الختام تذيلاً وفذلكة « لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدو ما في أنفسكم أو تحفوه » الآيات .

وكانت في خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت في معرض الاستطراد في متفرقات المناسبات تجديداً لنشاط القارئ والسامع ، كما يسفر وجه الشمس إثر زوال النيوث المومع ، ونخرج بوابر الرّهم عقب الرعود القوارع ، من تمجيد الله وصفاته « الله لا إله إلا هو » ورحمته وسماحة الإسلام ، وضرب أمثال « أو كصيب » واستحضار نظائر « وإن من الحجارة »

« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » وعلم وحكمة ، ومبادئ الإيمان والإسلام ، وشييت المسلمين « يأبى الذين آمنوا استعينوا بالصبر » والكمالات الأصلية ، والزاياء التصحيحية ، وأخذ الأعمال والماني من حقائنها وفوائدها لا من هيئاتها ، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم ترم إلى غايات « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » « ليس البر أن تولوا وجوهكم » « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والنظر والاستدلال ، ونظام الحاجة ، وأخبار الأمم الماضية ، والرسل وتفاضلهم ، واختلاف الشرائع .

﴿الْيَمِّ﴾ ١

تخبر المسرون في عمل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور ، وفي فوائغ سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة وممظما في السور المكينة ، وكان بعضها في ثاني سورة زلت وهي « ن والقلم » ، وأخلى بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متشعبة وأبحاث كثيرة ، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف : السور المكينة عدا البقرة وآل عمران ، والحروف الواقعة في السور هي - ا ، ح ، ر ، س ، ص ، ط ، ع ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، ه ، ي ، بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر وهي من القرآن لاحتالة ومن التشابه في تأويلها .

ولا خلاف أن هاته الفوائغ حين ينطق بها القارى أسماء الحروف التهجى التي ينطق في الكلام بمسمياتها وأن مسمياتها الأصوات المكينة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف ولذلك إنما يقول القارى « (ألف لآم ميم) مثلا ولا يقول (آلم) . وإنما كتبها في المساحف بصور الحروف التي تهجى بها في الكلام التي يقوم رسم شكلها مقام المنطوق به في الكلام ولم يكتبوها بدوال ما يقرأونها به في القرآن لأن المقصود التهجى بها وحروف التهجى تكتب بصورها لا بأسمائها . وقيل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه وهذا أولى إنه لأشبه للأقوال المتدرجة تحتها ، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت الماندين وتسجيلا لعجزهم عن المارضة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة ، وتنبية الرب الأميين إلى

فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال الثانية والسابعة والثامنة والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضية من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها بأبائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشبه للأقوال.

وعرفت اسميتها من دليلين: أحدهما اقترار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: الألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجيات، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة والثاني ما حكاه سيويه في كتابه: قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل تقول كاف. باء. فقال إنا جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردا).

والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدام استقصاء الأقوال على أننا نضبط اقتضائها بتنوينها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كلف أو جمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال: الأول أنها علم استأثر «الله تعالى» به ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضيقة ولملهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسوله صلى الله عليه وسلم وقاله الشعبي وسنيان. والثاني أنها حروف مقتضية من أسماء وصفات لله تعالى الفتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقاله محمد بن القزطلي أو الربيع بن أنس «فألم» مثلاً. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلي، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأن لهم به، الثالث أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة «فألم» مثلاً، الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فائحة منها، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه، الرابع جزم الشيخ عبي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل ٢٧ منه من كتابه الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل

السور أسماء للملائكة وأنها إذا نزلت كانت كالدعاء للملائكة فتصفي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر ، ويقولون هذا مؤمن حقا نطق حقا وأخبر بحق فيستغفرون له ، وهذا لم يقفه غيره وهو دعوى . الخامس أنها رموز كلها لأسماء النبي صلى الله عليه وسلم وأوصافه خاصة قاله الشيخ محمد بن صالح المعروف بأبي مولة التونسي^(١) في رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء في فوائج السور مكنى به عن طائفة من أسمائه السكرية وأوصافه الخاصة ، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتحة بالألف كأحمد وأبي القاسم ، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود ، والميم مكنى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومنذر ، فكلها منادى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف في يس . ولم يتر هذا القول إلى أحد ، وعلل على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تعليقه أكثر فيها من التعداد ، وليست مما ينتلج لمباحثه الفؤاد (وهي وأصلها موجودة بمخرقة جامع الزيتونة بتونس عدد ٥١٤) ويرد هذا القول التزام حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره في يس مبني على قول من قال إن يس بمعنى يا سيد وهو ضعيف ؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولا نحو الياء من « كهيمص » القول السادس أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل^(٢) قاله أبو المالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن وثاب قال : « جاء أبو ياسر بن أخطب وحجي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن آلم وقالوا هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله وقال لهم ص وآلم فقالوا اشتبه علينا الأمر فلا ندري بأقليل نأخذ أم بالكثير » اه . وليس في جواب رسول الله إيام بمدة حروف أخرى من هذه الحروف للتقطعة في أوائل السور تقرير لا اعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة ، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزعمهم على نحو

(١) كان من الزهاد والمرين درس علوماً كثيرة: وجناسة الفرائض والحساب وله شرحان على الدرّة البيضاء توفى في تونس .

(٢) حساب الجمل يضم الجيم وتعدد للمم المفتوحة هو جمل أعداد لكل حرف من حروف المعجم من أحد وعشرات ومئات وآلف واحد ، فإذا أريد خطر رقم حابي وضع الحرف عوضاً عن الرقم وقد كان هذا الاصطلاح قديماً ووسست به عدة أناشيد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان ولله تكليل إلى العرب منهم أو من اليهود .

الطريقة الساجدة بالنقص في الجدل ومرجعها إلى المنع والممانع لا مذهب له . وأما منحه صلى الله عليه وسلم فهو تصحب من جهلهم . القول السابع أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة فنحو (ألم) أنا الله أعلم ، و (المر) أنا الله أرى ، و (ألمص) أنا الله أعلم وأفصل . رواد أبو الضحى عن ابن عباس ، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة ، ومرة بمقابله بحرف وسط الكلمة أو آخرها . ونظروه بأن العرب قد تتكلم بالحروف القطعة بدلا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظرا وشرا ، من ذلك قول زهير :

بأنخير خيرات وإن شرًّا فَا ولا أريد الشر إلا أنْ تَا

أراد وإن شر فخر وأراد إلا أن تنشأ ، فأني بحرف من كل جملة . وقال الآخر (نرمطي) :

نادام ألا الجوا أَلَا تَا قالوا جميعاً كلهم أَلَا تَا

أراد بالحرف الأول ألا تركيبه ، وبالتالي الألفا كبروا . وقال الوليد بن النخيلة عامل عثمان

يخاطب عدى بن حاتم :

قلت لها قني لنا قالتْ قاف لا تحسبني قد نسيت الإيخاف^(١)

أراد قالت وقت . وفي الحديث : « من أمان على قتل مسلم بشرط كلمة » قال شقيق :

هو أن يقول أُنْ مكان أقتل . وفي الحديث أيضا : « كفى بالسيف شأ » ، أي شاهدا^(٢) .

وفي كامل للبرد من قصيدة لعل بن عيسى القمي وهو مولد :

ولبس المجاجة والناقنا تترك المنّا برؤوس الأسل

أي تترك المنايا . وفي « تلح » من صحاح الجوهري قال لييد :

دَرَسَ المنّا بمتالم فأبان فتقامت بالحيس فالسوان

أراد درس المنازل . وقال معلقة الفحل (خصائص ص ٨٢) :

كأن إبريقهم ظبي على شرف مقدم يسبّا الكتان ماثوم

أراد يسبائب الكتان . وقال الراجز :

(١) يوجد في أكثر الكتب قلت لها قني فتأت ظف ، وهو مشتق على زحف قليل . وفي يسنخ

البيضاوي فتأت لي وهي مصححة ، وفي الخصائص لابن جني : قلت لها قني لا قالت ظف ، وبعد هذا البيت :

والنشوات من متق صاف وعزف قيات علينا عزاف

(٢) هو حديث سعد بن عبادة كنى بالسيف شاهداً أخرجه ابن ماجه .

حين ألفت يقبأ برُكها واستمر القتلُ في عبد الأشل
 أى عبد الأشمل . وقول أبي ذؤاد :
 يدري حنّدل حائر لجنوبها فكأنما تُدكي سناكبها الحبا
 أراد الجباب . وقال الأخطل :
 أمست مناهاً بأرض ما يلنها بمصاحب المم إلا الجسرة الأجد
 أراد منازلها . ووقع (طراز المجالس - المجلس)^(١) للتأخرين من هذا كثير مع التورية
 كقول ابن مكناس :

لم أنس يدرا زارنى ليلة مستوفزا مطلما للخطر
 فلم يَم إلا بمقدار ما قلت له أهلا وسهلا ومَرَّ
 أراد بعض كلمة مرحبا وقد أكثرت من شواهد تسمية في مواقع هذا الاستعمال
 النريب ولست أريد بذلك تصحيح حل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن
 تخرج القرآن عليه وليس معها ما يشير إليه مع التورية يجعل مرَّ من المرور .
 القول الثامن أنها إشارات إلى أحوال من تركية القلب، وجعلها في الفتوحات في الباب
 الثانى إيماء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على
 تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا والثمانية هنا هي حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف
 فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإيمان بضع
 وسبعون شعبة» فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم
 حقائق هذه الحروف في سورها . وكيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع
 ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومماند، ولولا أنهم فهموا منها معنى مرفوقا دلت
 عليه القرائن لسأل السائلون وتوكل المماندون . قال القاضي أبو بكر بن العربي «لولا أن
 العرب كانوا يعرفون لها مدلولات متداولات بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي صلى
 الله عليه وسلم بل تلا عليهم (حم فصات وص) وغيرها فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة
 وحرصهم على زلة» قلت وقد سألتها عن أوضح من هذا فقالوا وما الرحان، وأما ما استشهدوا

(١) نيب إليه البرد في الكامل ص ٢٤٥ . وسيبويه في كتابه ص ٥٧ جزء ٢ وتبها المفسرون .

به من بيت زهير وغيره فهو من نوادر كلام العرب، وما أخرج مخرج الألتاز والتلميح وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد .

النوع الثاني يجمع الأفعال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا وفيه من الأفعال أربعة .

التاسع في عداد الأفعال في أولها لجماعة من العلماء والتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التي وضعت فيها ، قاله زيد بن أسلم ونسب لسيبويه في كتابه باب أسماء السور من أبواب مالا ينصرف أو للتخيل ونسبه صاحب الكشاف للأكثر ويصفده وقوع هاته الحروف في أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جعلت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما تقول الكرامة بـ والزمنة ج ونظرة القتال بما سميت العرب بأسماء الحروف كما سموا لآم الطائي والله حرثة ، وسموا الذهب عَيْنٌ ، والسحاب غَيْثٌ ، والحوث نَوْحٌ ، والجبل قاف ، وأقول: وحاء قبيلة من مدحج ، وقال شريح بن أوفى النفسى أو البيسى:

يذكرني حَليمٌ والرمحُ شاجرٌ فَهَلَّا تَلا حَليمٌ قبل التقدم^(١)

يريدهم عمق التي فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا اللذة في القربى ».

ويبعد هذا القول بعداً ما إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمى وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجاء المسلمين، على أنه يرده اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل ألم والرحم . وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها .

القول العاشر وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اسطلح عليها قاله الكلبي والسدي وقادة. ويبطله أنه قد وقع بعد بعضها مالا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو ألم غلبت أروم، وألم أحسب الناس .

القول الحادى عشر أن كل حروف مركبة منها هي اسم من أسماء الله روي عن علي أنه كان يقول يا كهمص يا حم عمق وسكت من الحروف المفردة فيرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأفعال ويبطله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون

(١) التفسير في ذكر زهير بن الجراح لمحمد بن طلحة الجراح بن عبيد الله القرشي من بني مرة بن كعب، وأراد بجمع سورة البقرة لأن فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا اللذة في القربى » فكانت دالة على قرابة النبي صلى الله عليه وسلم لقريش الذين منهم محمد الجراح .

خبراً أو نحوه من اسم الله مثل آلم ذلك الكتاب، وآلمس كتاب أنزل إليك .
 الثاني عشر قال الماوردي هي أفعال فإن حروف البق كتاب فعل آلم بمعنى نزل فلما راد
 آلم ذلك الكتاب أى نزل عليكم ، ويطلق كلامه أنها لا تقرأ بصيغ الأفعال على أن هذا
 لا يتأتى في جميعها نحو كهيمس وآلمس وآلر ولولا غرابة هذا القول لكان حريا
 بالإعراض عنه .

النوع الثالث تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة
 بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

القول الثالث عشر أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويعاً بها لأن
 مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التجاوب والعلوم قاله الأخفش، وقد وهن هذا
 القول بأنها لو كانت مقبلة بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند
 البصريين وبأنها قد ورد بمدها في بعض المواضع قسم نحو « ن والقلم » و« حم والكتاب المبين »
 قال صاحب الكشاف : وقد استكروهوا الجمع بين قسمين على قسم واحد حتى قال الخليل
 في قوله تعالى « والليل إذا ينشئ والناهية إذا تجل » أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء
 للأسماء أى والواو المطف، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة يختلف فيه
 وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته القوائم واو المطف على أنهم قد جمعا
 بين قسمين ، قال النابغة :

والله والله لَنَمَمَ الفتى آل حارثُ لا النكسُ ولا الخاملُ

القول الرابع عشر أنها سبقت مساق التهجى مسرودة على نمط التعديد في التهجى
 تبيكاً للمشركين وإيقاظاً لنظرم في أن هذا الكتاب التلو عليهم وقد تحذوا بالإتيان بسورة
 مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يفرهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأنفسهم
 بالشروع في ذلك تهجى الحروف ومعالجة النطق تمرضهم بهم بمماثلتهم معاملة من لم يعرف
 تقاطيع اللنة . فيلقنها كهجى الصبيان في أول تعلمهم بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة
 بمد هذه المحاولة عجزاً لا معذرة لهم فيه ، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء ، قال في
 الكشاف وهذا القول من القوة والخلابة بالقبول بمنزلة ، وقلت وهو الذى نختاره وتظهر المناسبة
 لوقوعها في أنواع السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول « فاتوا بسورة من مثله »

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتهديد لمحاولته ويؤيد هذا القول أن التهجي ظاهر في هذا التصدد فذلك لم يسانأوا عنه لظهور أمره وأن التهجي معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المصودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم موملوا معاملة التعلم لأن حالهم كحال في السجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويمضد هذا الوجه تمقيب هاته الحروف في غالب المواقع يذكر القرآن وتزيله أو كتابته إلا في كهيمص وآلم، أحسب الناس، وآلم غلبت الروم ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجي دون بعض، وتكرير بعضها لأمر لامله ولله لمرعاة فصاحة الكلام، ويؤيد أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية عدا البقرة على قول من جعلوها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأنها زلتا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدى في القرآن النازل بمكة قصد أولى، ويؤيد أيضا الحروف التي أسبأها غنومة بألف ممدودة مثل الباء والماء والراء والطاء والحاء ثرئت فواتح السور مقصودة على الطريقة التي تهجي بها الصبيان في الكتاب طلبا للخفة كما سيأتي قريبا في آخر هذا البحث من تفسير آلم .

القول الخامس عشر أنها تلميع للحروف للقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتلم الصبيان الحروف المقطعة، ثم يتملونها حركة قاله عبد العزيز ابن بجي، يعني إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض الدن كأهل الحيرة وبعض طي وبعض قریش وكفانة من أهل مكة، ولقد تقلبت أحوال العرب في القراءة والكتابة تقلبات متنوعة في المصور المختلفة، فكانوا بادئ الأمر أهل كتابة لأنهم زحسوا إلى البلاد العربية من العراق بعد تبليبل الألسن، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن ضنهم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسمة والعشرين، ثم إن العرب لا بادوا (أى سكنوا البادية) تناست القبائل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة، وشملهم حلهم عن تلقى مبادئ العلوم، فبقيت الكتابة في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز، ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم تقلوا الكتابة إلى المواطنين التي تولوها فكانت طي بنجد يعرفون القراءة والكتابة، وهم الفرقة الوحيدة من الصحطانيين ببلاد نجد ولذلك يقول أهل الحجاز ونجد إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بنى بولان من طي يريدون من الوضع أنهم علموها للمدانيين بنجد، وكان أهل الحيرة يملون الكتابة فالعرب بالحجاز ترحم

أن انلط تملوه من أهل الأنبار والحيرة ، وقصة التلس في كتب الأدب تذكرنا بذلك إذ كان الذي قرأ له الصحيفة غلام من أغيلة الحيرة . ولقد كان الأوس والخزرج مع أنهم من نازحة القحطانيين ، قد تناسوا الكتابة إذ كانوا أهل زرع وفروسية وحروب ، فقد ورد في السير أنه لم يكن أحد من الأنصار يحسن الكتابة بالمدينة وكان في أسرى المشركين يوم بدر من يحسن ذلك فكان من لا مال له من الأسرى يقتدى بأن يعلم عشرة من غلمان أهل المدينة الكتابة فتعلم زيد بن ثابت في جماعة ، وكانت الشفاء بنت عبد الله القرشية تحسن الكتابة وهي علمتها لحفصة أم المؤمنين . ويوجد في أساطير العرب ما يقتضى أن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل مدين في جوارهم فقد ذكروا قصة وهي أن الحضر ابن جندل من أهل مدين وكان ملكا كان له ستة أبناء وهم : أجمد ، وهوز ، وحطى ، وكلبي ، وسمنص ، وقرشت . فجعل أبناءه ملوكا على بلاد مدين وما حولها فجعل أجمد بمكة وجعل هوزا وحطيا بالطائف وأجمد ، وجعل الثلاثة الباقيين بدين ، وأن كلنا كان في زمن شعيب وهو من الدين أخذهم عذاب يوم الظلة^(١) قالوا فكانت حروف الهجاء أسماء هؤلاء الملوك ثم ألحقوا بها ثمخذ وضمفط فهذا يقتضى أن القصة مصنوعة لتلقين الأطفال حروف المعجم بطريقة سهلة تناسب عقولهم وتتضمن أن حروف ثمخذ وضمفط لم تكن في معجم أهل مدين فألحقها أهل الحجاز ، وحقا إنها من الحروف غير الكثيرة الاستعمال ولا الموجودة في كل اللغات إلا أن هذا القول يبيده عدم وجود جميع الحروف في فوائج السور بل الموجود نصفها كما سيأتى بيانه من كلام الكشف .

القول السادس عشر أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك يأنفى لإيقاظه من السامع قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيدة ، قال ابن عطية كما يقول في إنشاد أشهر القصائد لا ويل لا ، قال الفخر في تفسير سورة النكبات : إن الحكيم إذا

(١) الظلة : السحابة وقد أمابتهم سواقي فذكروا أن حارثة ابنة كلثم قالت ترى أباهما :

كلثم مدم ركضى	ملكه وسط المحله
سعيد القوم أماء ال	حرف تارا وسط ظله
كوت تارا وأضحت	دار قومي مضحله

ومحة التوليد ظاهرة على هاته الأبيات .

خاطب من يكون محل التفتة أو مشغول البال يُقدَّم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك القدم ثم يشرع في القصود فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروف الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليُقبِل عليه السامع فاختر الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجى لتكون دلالتها على قصد التنبيه متينة إذ ليس لها مفهوم فصححت للتنبيه على غرض مهم .

القول السابع عشر أنها إيجاز بالفعل وهو أن النبي الأُمِّي الذي لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتبة فيكون النطق بها معجزة وهذا بين البطلان لأن الأُمِّي لا يسر عليه النطق بالحروف .

القول الثامن عشر أن الكفار كانوا يُرضون من سماع القرآن فقالوا « لا تسمعوا لهذا القرآن والنوّا فيه » فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم الراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قصد ، قاله قطرب وهو قريب من القول السادس عشر .
القول التاسع عشر أنها علامة لأهل الكتاب وُعدوا بها من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتح بحروف مقطعة .

القول المشرون قال التبريزي علم الله أن قوماً سيقولون بقدّم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام ، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها .

القول الحادى والمشرون روى عن ابن عباس أنها نفاة أمّى الله به على نفسه وهو يرجع إلى القول الأول أو الثاني . هذا جماع الأقوال ، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين بإيها بأسماء حروف الهجاء مثل ألف . لآم . ميم دون أن يقرأوا ألهم وأن رسمها في الخط بصورة الحروف يزيّف جميع أقوال النوع الأول ويبين الاختصار على النوعين الثاني والثالث في الجملة ، على أنما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت في درجات القبول ، فإن الأقوال الثاني ، والسابع ، والثامن ، والثاني عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، يطلبها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق جسمياتها لا بأسمائها . فإذا تبين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال الندرجة تحتها واهياً ، خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهى كون تلك الحروف لتبكيّت الماندين وتسجيلا

لنجزم من الممارسة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتبنيهِ الرب الأمين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية . وأرجع هذه الأقوال الثلاثة هو أولها .

قال في الكشف : ما ورد في هذه الفوايح من أسماء الحروف هو نصف أسامي حروف المعجم إذ هي أربعة عشر وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون ، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، وهذه الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف فحبها من الهموسة نصفها : الصاد ، والكاف ، والهاء ، والسين والحاء ، ومن المجهورة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والعين ، والطاء ، والقاف ، والياء ، والنون ، ومن الشديدة نصفها : الألف ، والكاف ، والطاء ، والقاف ، ومن الرخوة نصفها : اللام ، والميم ، والراء ، والصاد والهاء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والياء ، والنون . ومن المُطَفَّعة نصفها : الصاد ، والطاء . ومن المفتحة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والنون ، ومن المستعملة نصفها القاف ، والصاد ، والطاء . ومن المستغلة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والنون . ومن حروف التقلعة نصفها : القاف ، والطاء .

ثم إن الحروف التي أُلتي ذكرها مكثورة بالذكرة ، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكته اه زاد البيضاءوى على ذلك أصنافاً أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها فن شاء فليراجعها . وعصم كلامهما أنه قد قضى بذكر ما ذكر من الحروف وإجمال ذكر ما أهدل منها حق التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف ، وترك النصف من باب «وَيْقُسْ مَا لَمْ يَقُلْ» لحصول الفرض وهو الإشارة إلى الناية بالكتابة ، وحق الإيجاز في الكلام .

فيكون ذكر مجموع هذه الفوايح في سور القرآن من المعجزات العلمية وهي المذكورة في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي تقدمت في المقدمة الماثرة من مقدمات هذا التفسير . وكيفية النطق أن يُنطق بها موقوفة دون علامات إعراب على حكم الأسماء السرودة إذ لم تكن معمولة لوامل تحالفها كحال الأعداد السرودة حين تقول ثلاثة أربعة خمسة .

وكال أسماء الأشياء التي تُحْمَلُ على الجارِد لها ، إذ تقول مثلاً : ثَوْبٌ ، بِسَاطٌ ، سَيْفٌ ،
دون إعراب ، ومن أعربها كان غلطاً . ولذلك نطق القراء بها ساكنة سكن الموقوف
عليه فإكان منها صحيح الآخر نطق به ساكناً نحو أَلِفٌ ، لَامٌ ، مِيمٌ . وما كان من أسماء
الحروف ممدود الآخر نطق به في أوائل السور أَلِفًا مقصوراً لأنها مسوقة مساق التهجى بها
وهي في حالة التهجى مقصورة طلباً للختة لأن التهجى إنما يكون غالباً لتعليم المبتدئ ، واستعمالها
في التهجى أكثر فوفت في فوائخ السور مقصورة لأنها على نخط التمديد أو مأخوذة منه .
ولكن الناس قد يجهلون فأنحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون قرأت « كهيمص »
كما يجهلون أول كلمة من القصيدة اسماً للقصيدة فيقولون قرأت « قفأ نَبِك » و « بات سعاد »
فيحذفون قد تعامل جملة الحروف الواقعة في تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجرب عليها
من الإعراب ما هو لنظائر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حَامِيمَ كما قال شريح بن أوفى
المنسي المتقدم آنفاً :

يُدْكَرْنِي حَامِيمَ وَالرَّمْعُ شَاوِرٌ فُهَلَّا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقْدِمِ
وكما قال السكيت :

فَرَأْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمَ آيَةً تَأَوَّلُوا مِنَّا فَعِيَهُ وَمُعَرَّبٌ

ولا يعرب « كهيمص » إذ لا نظير له في الأسماء إفراداً ولا تركيباً . وأما طسم
فيرب افتراء المركب المزجي نحو حَضَرَمَوْتَ وَدَارًا بِجَرْدٍ^(١) وقال سيويه : إنك إذا
جملت (هُود) اسم السورة لم تصرفها فتقول قرأت هُودَ لِلْمَلَكِيَّةِ والتأنيث قال لأنها تصير
بمثلة امرأة سميتها بمرو . ولك في الجميع أن تأتي به في الإعراب على حاله من الحكاية
وموقع هاته الفوائخ مع ما يليها من حيث الإعراب ، فإن جعلتها حروفاً للتهجى تمرىضا
بالشركين وتبكيتهما لم فظاهر أنها حينئذ عككية ولا تقبل إعراباً ، لأنها حينئذ بمثابة أسماء
الأصوات لا يقصد إلا صدورها فدلائها تشبه الدلالة العقلية فهي تدل على أن الناطق بها
يهيئ السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسابية على من يراى منه أن يجمع حاصلها ،

(١) دَارًا بِجَرْدٍ اسم بلدة بفارس مركبة من دَارًا اسم ملك . واب اسم الماء . وجرْد
بمعنى بلد فهي بفتحات ثم جيم مكسورة .

أو يطرح ، أو يقسم ، فلا إعراب لها مع ما يليها ، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصود لظهوره وإعنا المقصود ما يحصل عند تعدادها من التمرض لأن الذي يتهجى الحروف لمن ينافي حاله أن يقصد تعليمه يتعين من المقام أنه يقصد التمرض . وإذا قدرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقبها فقليل إن لها أحكاما مع ما يليها من الإعراب بعضها محتاج للتقدير الكثير ، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير . وهاته الفرائح قرآن لاعالة ولكن اختلف في أنها آيات مستقلة والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هي أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء . وروى من قراء الكوفة أن بعضها عدوه آيات مستقلة وبعضها لم يمدوه وجمعوه جزء آية مع ما يليه ، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشف إن هذا لا دخل للقياس فيه . والصحيح من الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللاتق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل محكم ؛ لأن الدليل مفقود . والوجه عندي أنها آيات لأن لها دلالة ترمضية كنائية إذ المقصود إظهار مجزئ أو نحو ذلك فهي تطابق مقتضى الحال مع ما يقبها من الكلام ولا يشترط في دلالة الكلام على معنى كنائى أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة في هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام . ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها ، ففى جامع الترمذى فى كتاب التفسير فى ذكر سبب نزول سورة الروم « نَزَلَتْ أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ » ، وفى أيضا « نَجَرَجُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ يَصِيحُ فى نَوَاحِي مَكَّةِ أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ » وفى سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه « فقرأ رسول الله على عُتْبَةَ بنِ رِيعَةَ رَحِمَ نَزِيلٌ من الرحمن الرحيم » حتى بلغ قوله « فقل أنذرتكم ساعة مثل ساعة عاد وثمود » الحديث .

وعلى هذا الخلاف اختلف فى أجزاء قراءتها فى الصلاة عند الذين يكفون فى قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبى حنيفة .

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾

مبدأ كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف الهمزة كما علمت مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الأظهر . وقد جوز صاحب الكشف على احتمال أن تكون حروف الهمزة مسوقة مساق التهجى لإظهار عجز اللشركين عن الإتيان بمثله بمض القرآن ، أن يكون اسم الإشارة مشاراً به إلى الهمزة باعتباره حرفاً مقصوداً للتمجيز ، أى ذلك المعنى الحاصل من التهجى أى ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هى الكتاب أى منها تراكيه فاعجزكم عن معارضته ، فيكون الهمزة جملة مستقلة مسوقة للتمريض واسم الإشارة مبتدأ والكتاب خبر . وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المروف لديهم يومئذ واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبر ما بعده ، فالإشارة إلى الكتاب النازل بالفعل وهى السور المقدمة على سورة البقرة ؛ لأن كل ما نزل من القرآن فهو المبر منه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به ، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلاق حقيقة على ما كتب بالفعل ، ويكون قوله الكتاب على هذا الوجه خبراً من اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سيئز لأن نزوله مترقب فهو حاضر في الأذهان فثبته بالحاضر في الميان ، فالترفيف فيه للمهد التقديرى والإشارة إليه للحضور التقديرى فيكون قوله الكتاب حينئذ بدلاً أو بياناً من ذلك والخبر هو لا ريب فيه .

ويجوز الإتيان في مثل هذا باسم الإشارة للموضوع للقريب والموضوع البعيد ، قال الرضى ^(١) وُضِع اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه المشار إليه حساً ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البعد لأن المحكى عنه غائب ، ويقال أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول جادى رجل فقلت لذلك الرجل وقلت لهذا الرجل ، وكذا يجوز لك في الكلام المسموع من قريب أن تشير إليه بلفظ التثنية والبعد كما تقول « والله وذلك قسم عظيم » لأن اللفظ زال سماعه فصار كالتائب ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول وهذا قسم عظيم هـ ، أى الأكثر في مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقال ذكره بلفظ الحاضر ، وعكس ذلك في الإشارة للقول . وابن مالك في التسهيل سوى بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة لكلام مقدم إذ قال : وقد يتماقبان (أى اسم القريب والبعيد) مشاراً

(١) شرح كافي ابن الحاجب صفحة ٣٢ جزء ٢ طبع الأستانة .

بهما إلى ما وليا ما من الكلام، ومثله شارحه بقوله تعالى بحد قصة عيسى « ذلك تلوه عليك من الآيات وآله ذكر الحكيم » ثم قال « إن هذا هو القصص الحق » فأشار مرة بالبعد ومرة بالقرب والشار إلى الواحد، وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال إذ لا يكاد يحصر ماورد من الاستعمالين فدعوى الرضى قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة . وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثل الإشارة إلى الكلام في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضا، ففي القرآن « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه » فإذا كان الوجهان سواء كان ذلك الاستعمال مجالا لتسابق البلاء ومراعاة مقتضيات الأحوال ، ونحن قد رأيناهم يتصرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام فدلتنا على أنهم يعرفون غاطبيهم بأغراض لا قيل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللفظ ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البعيد كاهنا ، وكما قال خفاف بن نَدْبَةَ (١) :

أقول له والرمع ياطر متنه تأمل خفافاً إنسى أنا ذلك (٢)
وقد يؤتى بالقرب لإظهار قلة الاكترات كقول قيس بن الخطيم في الحاسة :
متى يأت هذا الموت لا يلف حاجة لنفسى إلا قد قضيت قضاءها

فلا جرم أن كانت الإشارة في الآية باستعمال اسم الإشارة للبعد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجملة بريد الترتلة . وقد شاع في الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشيء الرفوع

(١) خفاف بضم الخاء وتخفيف الفاء هو خفاف بن عمير وأمه نَدْبَةُ أمة سوداء . وهي بفتح النون . وخفاف أحد فرسان العرب وشرائهم ممن لقب بالتراب ، وأغربة العرب سودائهم وهم خمسة جاهليون ، وثمانية مسلمون ، فأما الجاهليون فهم : هنترة ، وخفاف ، وأبو عمير بن الحباب ، وسُكَيْك بن السككة ، وهشام بن عُقبة بن أبي مُعَيْط ، نخفاف وهشام أدركا الإسلام وعُدا في الصحابة وشهد خفاف فتح مكة وأبلى البلاء الحسن . وأما الأغربة المسلمون فهم : تَابِطٌ شَرَأ ، والشَّغْفَرِي - عمرو بن بَرَّاقه - وعبد الله بن حازم ، وعمير بن أبي عمير ، وهمام بن مطرف ، ومُنْثَرِب بن وهب ، ومَطَر بن أبي أوفى ، وحَاجِر بن جهم ثم جهم ثم زاي معجمة غير منسوب . (٢) ياطر مضارع أطر كنصر وضرب ، بمعنى أحنى وكسر قال طرفة . « وأطر قيس فَوَقَّ سُلْبَ مُؤَيَّد » .

في عزة المثال لأن الشيء النفيس عزيز على أهله فمن العادة أن يجملوه في الرغبات صونا له من اللبس وتناول كثرة الأيدي والابتذال ، فالكتاب هنا لما ذكر في مقام التعدي بمارضته بما دلت عليه حروف التهجي في آلم كان كالشيء العزيز المثال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالمارضة أو لأنه لصيق معانيه وقع لإرشاده بعيد عن يتناوله بهجر القول كقولهم « افتراء » وقولهم « أساطير الأولين » . ولا يرد على هذا قوله « وهذا كتاب أنزلناه » فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدي أهله لترغيبهم في الكوف عليه والامتناع بأوامر ونواهي . ولعل صاحب الكشف بنى على مثل ما بنى عليه الرضي فلم يمد « ذلك الكتاب » تبهياً على التعظيم أو الاعتبار ، فلهذا صاحب الفتاح إذ لم يُنفل ذلك فقال في مقتضيات تعريف السند إليه بالإشارة « أو أن قصد يعمده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم ذلك الفاضل وأولئك الفضول وكقوله عز وعلا « آلم ذلك الكتاب » ذهاباً إلى بعده درجة » . وقوله « الكتاب » يجوز أن يكون بدلاً من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته ، فالتعريف فيه إذن للمهد ، ويكون الخبر هو جملة لا ريب فيه ، ويجوز أن يكون الكتاب خبراً عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزء من فهو إذن قصر ادعاء ومنه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كالات الكتب ، وهذا التعريف قديم بهر عنه النجاة في تمداد معاني لأم التعريف بمعنى الدلالة على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب في أنه آلم أو في السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام محصر وإنما هو مقام التعريف لا غير ، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شيء من ذلك لنوا محال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال .

والكتاب فعال بمعنى المكتوب إما مصدر كآب المصوغ للبالغة في الكتابة ، فإن المصدر مجيء بمعنى المفعول كالخلق ، وإما فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وعِماد بمعنى مَمُود به . واشتقاقه من كَتَبَ بمعنى جمع وضم لأن الكتاب تجمع أوراثة وحروفه ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل للوحي كتاباً ، وتسمية القرآن كتاباً إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه . وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

{ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ } ٢

حال من الكتاب أو خير أول أو ثان على ما مر قريبا . والريب الشك وأصل الريب القلق واضطراب النفس ، وريب الزمان وريب النون نوايب ذلك ، قال الله تعالى «تربص به رب المنون » ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشيء إذا شككته أى يجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متمد ، ويقال أرايه كذلك إذا الهمة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لحي وألحق ، وزلقه وأزلقه وقد قيل إن أراب أضف من راب أراب بمعنى قرّبه من أن يشك قاله أبو زيد ، وعلى التفرقة بينهما قال يشار :

أخوك الذى إن ربه قال إنما أُرَيْتَ وإن عاتبته لان جانبه (٥)

وفي الحديث « دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك » أى دع الفعل الذى يترك من الشك في التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك في فعله شك في أنه مباح . ولم يختلف متواتر القراء في فتح لا ريب قويا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبينه لأنه لو رفع لاحتمل نفي الفرد دون الجنس فإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الحروف المجتمعة في الم على إرادة التمريض بالتحديق وكان قوله « الكتاب » خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم كان قوله لا ريب قويا لريب خاص وهو الريب الذى يمرض في كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله ، وكان نفي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء ، فكون جملة لا ريب منزلة منزلة التأكيد لفاد الإشارة في قوله « ذلك الكتاب » وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله « فيه » متعلقا بريب على أنه ظرف لئو فيكون الوقف على قوله فيه ، وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى « وتندر يوم الجمع لا ريب فيه » وقوله « ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه » ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفا مستقرا خبرا لقوله بعده « هدى للمتقين » ومعنى « في » هو الظرفية المجازية العرفية تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تحطئة الذين أعرضوا من استماع القرآن فقالوا « لا تسموا لهذا القرآن » استزالا لطائر تقوم كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسموا إليه ولذلك نكر فيه ، أى إن فلت سم ما يوجب شك في مودتك راجع منه . وقال إنما قرين من النك ولم أشك فيه ، أى التمس لك المنكر

(١) أى إن فلت سم ما يوجب شك في مودتك راجع منه . وقال إنما قرين من النك ولم أشك

الهدى أى فيه شيء من هدى على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « إنك أمرؤ فيك جاهلية » ويكون خبر لا محذوفاً لظهوره أى لا ريب موجود ، وحذف الخبر مستعمل كثيراً في أمثاله نحو « قالوا لا خير » وقول العرب لا بأس ، وقول سعد بن مالك :

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا يرأخ

أى لا بقاء في ذلك ، وهو استعمال مجازى فيكون الوقف على قوله لا ريب ، وفي الكشف أن ناقما وعاصما وقفا على قوله ريب .

وإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الكتاب باعتبار كونه كالحاضر المشاهد وكان قوله الكتاب بدلا من اسم الإشارة لبيانته فالجور من قوله « فيه » ظرف لنوع متعلق برب وخبر لا محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله ، والوقف على قوله فيه ، فيه معنى نفي وقوع الرب في الكتاب على هذا الوجه نفي الشك في أنه منزل من الله تعالى لأن المقصود خطاب المرتابين في صدق نسبتهم إلى الله تعالى وسيجيء خطابهم بقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فارتبابهم واقع مشتهر ، ولكن نزل ارتبابهم منزلة عدم لأن في دلائل الأحوال ما لو تأملوه لزال ارتبابهم فنزل ذلك الارتباب مع دلائل بطلانه منزلة عدم . قال صاحب المفتاح « ويقلبون القضية ^(١) مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام : الإسلام حق وقوله عز وجل في حق القرآن لا ريب فيه - وكمن شق مرتاب فيه - وارد » على هذا « فيكون المركب الدال على النفي المؤكد للرب مستعملا في معنى عدم الاعتداد بالرب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتأب أصلا على طريقة التمثيل .

ومن المفسرين من فسر قوله تعالى « لا ريب فيه » بمعنى أنه ليس فيه ما يوجب ارتيابا في صحته أى ليس فيه اضطراب ولا اختلاف فيكون الرب هنا مجازاً في سببه ويكون الجور ظرفا مستقرا خبر (لا) فينظر إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » أى أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة في أنه من عند الحق رب العالمين ، من كلام يناقض بعضه بعضا أو كلام يخالف الحقيقة والفضيلة أو

(١) أى قضية التأكيده للخبر الوجه إلى منكر مضمون الخبر .

بأمر بارتكاب الشر والفساد أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، واستفاء ذلك عنه يقتضى أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبر فيه التدبر وجده مفيدا اليقين بأنه من عند الله والآية هنا تحتمل المعنيين فلنصلحهما مقصودين منها على الأصل الذى أسلفناه فى المقدمة التاسعة .

وهذا النقي ليس فيه ادعاء ولا تنزيل فهذا الوجه يعنى من تنزيل الوجود منزلة للمدوم فيفيد التبريض بما بين يدي أهل الكتاب يومئذ من الكتب فإنها قد اضطربت أغوالها وتحالفت لما إعتراها من التحريف وذلك لأن التصدى للأخبار بنى الرب عن القرآن مع عدم وجود قاتل بالرب فيها تضمنه أى رب مستند لموجب ارتياب إذ قصارى مآلوه فيه أقوال مجمة مثل هذا سحر ، هذا أساطير الأولين ، يدل ذلك التحدى على أن المبراد التبريض لا سببا بمد قوله « ذلك الكتاب » كما تقول لمن تكلم بمد قوم تكلموا فى مجلس وأنت ساكت : هذا الكلام سوابغ تعرض بغيره .

وبهذا الوجه أيضا يتسنى اتحاد المعنى عند الوقف لدى من وقف على فيه ولدى من وقف على رب ، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر معنوقا أمكن الاستثناء عن هذا الظرف من هاته الجملة ، وقد ذكر الكشف أن الظرف وهو قوله « فيه » لم يقدم على المسند إليه وهو رب (أى على احتمال أن يكون خبرا عن اسم لا) كما قدم الظرف فى قوله « لا فيها قول » لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتابا آخر فيه الرب اه . يعنى لأن التقديم فى مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيدا أن نقي الرب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الرب وهو غير مقصود هنا . وليس الحصر فى قوله « لا رب فيه » بمقصود لأن السياق خطاب للرب المتحدثين بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يرد عليهم . وإنما أريد أنهم لا عذر لهم فى إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دُعوا إلى ممارسته فحجزوا . ثم يستفاد منه تبريض بأهل الكتاب الذين آزرُوا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآن لموا شأنه بين نظرائه من الكتب ليس فيه ما يدعو إلى الارتياب فى كونه منزلا من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه وذلك يستطير جاثم إجابهم بكتابتهم البديل المحرف فإن الشك فى الحقائق رائد ظهورها . والفجر بالاستطير بين يدي طلوع الشمس بشير بسفورها . وقد بنى كلامه على أن الجملة المكيفة بالانصر فى حالة الإثبات لو دخل عليها نقي وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النقي لا نقي القصر ، وأمثلة

صاحب الفتاح في تقديم السند للاختصاص سوى فيها بين ما جاء بالإيجاب وما جاء بالنفي .
وعندى فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى ، « ليس عليك هدام » . وحكم حركة هاء الضمير
أو سكونها مقررة في علم القراءات في قسم أصولها .

وقوله « هدى للمتقين » الهدى اسم مصدر الهدى ليس له نظير في لغة العرب
إلا سُرِّيَّ وَتَمَّى وَبَكَّى وَلَمَّى مصدر لَمَّى في لغة قليلة . وقوله هدى هديا يهدى إلى
العمل الثاني يأتي وربما تدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فها تقدم في قوله تعالى
« اهدنا الصراط المستقيم » .

والهدى على التحقيق هو الدلالة التي من شأنها الإيصال إلى البنية وهذا هو الظاهر في
معناه لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هدى مرادفاً للهدى ولأن المفهوم من الهدى الدلالة
الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى في العرف الشرعي . وهو أسمى بقواعد
الأشعري لأن التوفيق الذي هو الإيصال عند الأشعري من خلق الله تعالى في قلب المؤمن
فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذي يهدى يوصل الهداية الشرعية . فالقرآن
هدى ووسفه بالمصدر للمبالغة أي هو هاد .

والهدى الشرعي هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح الماثل الذي لا ينقض صلاح الآجل .
وأثر هذا الهدى هو الاهتداء فالمتقون يهتدون بهديه والماندون لا يهتدون لأنهم
لا يتدبرون ، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون في منشأ حصول الاهتداء
وهي مسألة لا حاجة إلينا في فهم الآية . وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى « اهدنا
الصراط » . وعمل هدى إن كان هو مصدر جملة أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف هو ضمير
الكتاب فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من اللبالة في حصول
الهداية ما به يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الناية في إرشاد الناس حتى كان
هو عين الهدى تنبيه على رجحان هُداة على هُدى ما قبله من الكتب ، وإن كان الوقف
على قوله لا رب وكان الظرف هو صدر الجملة اللوائية وكان قوله هدى مبتدأ خبره الظرف
التقدم قبله فيكون إخباراً بأن فيه هدى فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فيساوي ذلك
في الدلالة على التمكن الوجه المتقدم الذي هو الإخبار عنه ، بأنه عين الهدى .

والمتقى من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية ، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه فاللقى هو الحذر التطلع للنتيجة من شيء مكروه مضر ، والمراد هنا المتقين الله ، أى الذين هم خائفون غضبه واستمدوا لطلب مرضاه واستجابة طلبه فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتذبروا ما يدعو إليه فاهتدوا .

والتقوى الشرعية هى امتثال الأوامر واجتناب النهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصنائر ظاهرا وباطنا أى اتقاء ما جلل الله الاحتكام فيه موجبا غضبه وعقابه ، فالكبائر كلها متوقفة فاعلها بالمقاب دون المم .

والمراد من الهدى ومن المتقين فى الآية معناها اللغوى فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية وأن المستمدين للوصول به إليها هم المتقون أى هم الذين تجردوا عن الكسابة وزهروا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وسأوا أنفسهم من خطر غضب الله هذا هو الظاهر ، والمراد بالمتقين المؤمنين الذين آمنوا بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما استكشف عنهم الأوصاف الإلآنية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالنبى - إلى قوله - من قبلك » .

وفى بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقى معان ثلاثة : الأول أن القرآن هدى فى زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل فى اسم الفاعل والمراد حال النطق . والمتقون هم المتقون فى الحال أيضا لأن اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما قلنا ، أى أن جميع من زهقه وأعددها لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب ، أو يزيد هدى كقوله تعالى « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » . الثانى أنه هدى فى الماضى أى حصل به هدى أى بما نزل من الكتاب ، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أى أن الهدى ظهر أثره فيهم فائقوا وعليه فيكون مدحا للكتاب بمشاهدة هديه ونناء على المؤمنين الذين اهتدوا به وإطلاق للمتقين على التصفين بالتقوى فيما مضى ، وإن كان غير النال فى الوصف باسم الفاعل بإطلاق يستمد على قرينة سياق التناء على الكتاب . الثالث أنه هدى فى المستقبل للذين سيتقون فى المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر فى « هدى » لأن المصدر لا يدل على زمان معين .

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعاني ما لا يحصل ، لو وُصف باسم

الفاعل فقيل هادٍ للمتقين ، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين اتفموا بهديه ، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين ، فإن جميع أنواع هدايته تمت المتقين في سائر مراتب التقوى ، وفي سائر أزمانه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم ، فمن منتفع بهديه في الدين . ومن منتفع في السياسة وتدير أمور الأمة . ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل ، ومن منتفع به في التشريع والفقه في الدين . وكل أولئك من المتقين واتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم . وقد جعل أمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى ، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فأتقوا الله ما استطعتم » فإن قصر بأحد سميّه عن كمال الاتفاع به ، فإعاً ذلك لنقص فيه لا في الهداية ، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن .

وتلثم الجمل الأربع كمال الالتئام : فإن جملة « آلم » تسجيل لإيجاز القرآن وإعحاء على عامة المشركين عجزهم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم وكفى بهذا نداء على تعنتهم .

وجملة « ذلك الكتاب » تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال في أحوال الكتب ، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامكم ، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب ، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأن منحتهموه فإنكم تمدون أنفسكم أفضل الأمم ، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب زل فيكم هو أفضل الكتب فوزان هذا وزان قوله تعالى « أن تقولوا إنما آزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - إلى قوله - ورحمة » ، وموجه إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أوتوه .

وجملة « لا رب » لأن كان الوقف على قوله « لا رب » ترميض بكل الرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب أى أن الارتباب في هذا الكتاب نشأ عن الكابرة ، وأن لا رب فإنه الكتاب الكامل ، وإن كان الوقف على قوله « فيه » كان ترميضاً بأهل الكتاب في تلقهم بحرف كتابهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال

على أنه من صنع الناس، قال تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وقال في الكشف ثم لم تحل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السرى من نكتة ذات جزالة : في الأولى الحذف والرضاء إلى الفرض باللفظ وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من التضامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر - وهو الهدى - موضع الوصف وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين اهـ .

فالتقوى إذن بهذا المعنى هي أساس الخير ، وهي بالمعنى الشرعي التي هو غاية المعنى القلبي جماع الخيرات . قال ابن العربي لم يتكرر لفظ في القرآن مثلما تكرر لفظا التقوى اهتماماً بشأها .

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾

يتمين أن يكون كلاماً متصلاً بقوله « للمتقين » على أنه صفة لإرداف صفتهم الإيجابية بتفصيل يعرف به المراد ، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم في تلقى الكتاب النبوء به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين ، فقد كانوا قبل الهجرة صنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين ، فزاد بعد الهجرة صنفان : هما المنافقون وأهل الكتاب ، فالشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون ، والمنافقون ظهروا بالمدنية فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر ، وأهل الكتاب كانوا في شغل عن التصدي لمناواة الإسلام ، فلما أصبح الإسلام في المدينة بمجوارهم أوجسوا خيفة فالتفتوا مع المنافقين وظاهروا المشركين . وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان : فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هدى لهم بقرينة مقابلة هذا الوصول بالوصول الآخر المطوف بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك الخ » فالتقى عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسموا الدعوة المحمدية فتدبروا في النجاة واتقوا عاقبة الشرك فآمنوا ، فالباعث التي بهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة ، فوائل بن حجر مثلاً لما جاء من اليقين راعياً في الإسلام هو من المتقين ، ومسيمة حين وفد مع

بى حنيفة معتمر المدا طامعا فى الملك هو من غير المتقين . وفريق آخر يحى ذكره بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » الآيات . وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بحد الإشراف بأن كان رائداهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر فى العاقبة ، ولذلك وصفهم بقوله يؤمنون بالنيب أى بعد أن كانوا يكفرون بالبهت والماد كما حكى عنهم القرآن فى آيات كثيرة ، ولذلك اجتلبت فى الإخبار عنهم بهذه الصلوات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد ليداننا بتجدد إيمانهم بالنيب وبجدد إقامتهم الصلاة والإنفاق إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن . وجوز صاحب الكشاف كونه كلاما مستأنفا مبتدأ وكون « أولئك على هدى » خبره . وعندى أنه تجوز لـ لا يلىق ، إذ الاستئناف يقتضى الانتقال من غرض إلى آخر ، وهو المسمى بالافتضاب وإنما يحسن فى البلاغة إذا أشيع الغرض الأول . وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سامة السامع ، وذلك موقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوها ، وإلا كان تقصيرا من الخطيب والتسكلم لاسيا وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة فى أغراضه أمكن .

والنيب مصدر بمعنى النبية « ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالنيب » « ليعلم الله من يخافه بالنيب » وربما قالوا بظهر النيب قال الخطيب :

كيف الهجاء وما تنفك سالحة من آل لام بظهر النيب تأتى

وفى الحديث دعوة المؤمن لأخيه بظهر النيب مستجابة . والمراد بالنيب مالا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله ، وصفاته ، ووجود الملائكة ، والشياطين ، وأشراف الساعة ، وما استأثر الله بلمه . فإن فر النيب بالمصدر أى النبية كانت الباء للملابسة ظرفا مستقرا فالوصف تريض بالمناقين ، وإن فر النيب بالاسم وهو ما غلب عن الحس من الموالم الملوية والأخوية ، كانت الباء متعلقة بيؤمنون ، فالمنى حينئذ : الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبهت والروح ونحو ذلك . وفى حديث الإيمان « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » . وهذه كلها من موالم النيب ، كان الوصف تريضاً بالشركين الذين أنكروا البهت وقالوا « هل ندلكم على رجل نبشكم إذا خرقكم كل ممزق إنكم لنى خلق جديد » فجتمع هذا الوصف بالراحة ثناء على المؤمنين ،

وبالتعريض ذمًا للمشركين بدمم الاهتداء بالكتاب ، وذمًا للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر ، وسيُتَّقى هذا التعريضُ بصريح وصفهم في قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآيات . وقوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » . ويؤمنون معناه يصدقون ، وآمن ضريد آمن وهمزته الزائدة دلت على التعدية ، فأصل آمن تعدية آمن ضد خاف فكأن معناه جل غيره آمنًا ثم أطلقوا آمن على معنى صدق ووثرق حكى أبو زيد عن العرب « ما آمنت أن أجد صحابة » يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر ، فصار آمن بمعنى صدق على تقدير أنه آمن بخبره من أن يكذبه ، أو على تقدير أنه آمن نفسه من أن يخاف من كذب الخبر بمبالغة في أمن كأقدم على الشيء بمعنى تقدم إليه ومعد إليه ، ثم صار فلا قاصرا إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفصل منزلة اللازم ، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أى حصل له الأمن أى من الشك واضطراب النفس واطمان لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب ، ثم إنهم يضمنون آمن بمعنى أقر فيقولون آمن بكذا أى أقر به كما في هذه الآية ، ويضمنونه معنى اطمان فيقولون آمن له « أقطمون أن يؤمنوا لكم » .

وعجىء صلة الوصول فعلا مضارعا لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آتقا ، أى لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريب .

وخص بالذكر الإيمان بالنبى دون غيره من متعلقات الإيمان لأن الإيمان بالنبى أى ما غاب من المحس هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوى ، فإذا آمن به المرء تصدى لباع دعوة الرسول والنظر فيها بيلتئ عن الله تعالى فهل عليه إدراك الأدلة ، وأما من يمتدئ أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقدر اراض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمون بالذميريين الذين قالوا « ما يهلكنا إلا الدهر » وقريب من اعتقادهم اعتقاد الشركين ولذلك عبدوا الأصنام المجسمة ومظم الرب كانوا يثبتون من النبى وجود الخالق وبعضهم ثبت اللانك ولا يؤمنون بسوى ذلك . والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويحىء عند قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » .

﴿وَيُتِمُّونَ الصَّلَاةَ﴾

الإقامة مصدر أقام الذى هو ممدى قام، هدى إليه بالهمزة الدالة على الجمل ، والإقامة جعلها قائمة ، مأخوذ من قامت السوق إذا تفتت وتداول الناس فيها البيع والشراء وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدر. قال أئمن ابن خريم الانطري^(١).

أقامت غزاة سوق الضراب لأهل الراقيف حولا قيطا

وأصل القيام فى اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع ، وإنما يقوم القائم لتقصده عمل صعب لا يتأتى من تعود، فيقوم الخطيب ويقوم العاقل ويقوم الصانع ويقوم الماشى فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من هوارضه اللازمة ولذلك أطلق مجازا على النشاط فى تولم قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا فى ضده ركبت ونامت، ويفيد فى كل ما يتعلق به معنى مناسبة لنشاطه المجازى وهو من قبيل المجاز الرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق ولذلك صح بناء المجاز الثانى والاستمارة عليها ، فإقامة الصلاة استمارة تبعية شئت للمواظبة على الصلوات والعناية بها يجعل الشئ قائما، وأحسب أن تطبيق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن وقد جاء به القرآن فى أوائل نزوله فقد ورد فى سورة المزمل «وأقيموا الصلاة» وهى ثلاثة السور نزولا . وذكر صاحب الكشف وجوها أخر بعيدة عن مساق الآية .

وقد عبر هنا بالمضارع كما وقع فى قوله يؤمنون ليصلح ذلك للذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية ، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية ، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاءوا من بعدهم إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة فى الماضى فهو يفعلها الآن وعدا ، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غدا وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد

(١) أئمن بن خريم بالماء الحجة الضبومة والراء المفتوحة من قصيدة يرمز أهل الرقاق على قال المخوارج، ويذكر غزاة بنت طريف زوجة شبيب المخارجى كانت تولت قيادة المخارج بعد فصل زوجها وطاربت الحجاج علما كاملا ثم قتلت وأول القصيدة :

أبى الجيناه من أهل الرائق على الله والناس إلا سقوطا

تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرار ليكون التناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح .

والصلاة اسم جامد بوزن فَمَلَّةٌ محرَّك العين (مَكَلَّةٌ) ورد هذا اللفظ في كلام العرب بمعنى الدهاء كقول الأعشى :

تقول بنتي وقد بَمَّتْ مُرَحَلًا ياربَّ جَنَّبْ أبى الأوصاب والوجما
عليك مثل الذى صليت فَاغْتَمِضِي جَنَّبْنَا فَإِنْ لَجْنَبِ المِرَّةِ مضطجما
وورد بمعنى العبادة في قول الأعشى :

يُرَاحُ من صَلَواتِ المَلِكِ لكِ طَوْرَ اسْجُودٍ او طَوْرَ اسْجُودِارٍ^(١)

فأما الصلاة المقصودة في الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم . قال ابن فارس كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال وقلَّت ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر زيادات ، وما جاء في الشرع الصلاة وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاته الحياة قال النابغة :

أَوْ دُرَّةٌ صَدْرِيَّةٌ غَوَّاصُهَا يَهْجُ مَتَى يَرَاهَا يُهْلٌ ويسجد^(٢)

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقفات اه « قلت لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال « ربنا ليقيموا الصلاة » وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون أى يأتون عبادتهم بهيأة مخصوصة ، وسموا كنيتهم صلاة ، وكان بينهم النصارى وهم يصلون وقد قال النابغة في ذكر دفن النعمان بن الحارث النسائي :

فَأَبْ مُصَّوِّهٍ بِسَيْنِ جَلِيَّةٍ وغودِرَ بالجولان حَزْمٌ ونائل^(٣)

(١) عائد إلى أبيبلى في قوله قبله : وما أَيْبُلَى على هيكَلٍ بناه وصلَّب فيه وصاراً والأَيْبُلَى الرابح .

(٢) يهْل : أى يرفع صوته فرحاً بما أتيه له ويسجد شكراً لله تعالى .

(٣) روى مصلوه بالصاد فقال في شرح ديوانه : إن مناه رجح الرمان القين صلوا عليه صلاة الجنازة وروى بالصاد المحجة ومناه دافئوه ، أى رجح القين أمْلَوْهُ أى غَيَّبُوهُ في الأرض . قال تعالى « وقالوا أأنذا ضلنا في الأرض إنا لنرى خُلُقاً جديداً » وقوله بين جلية : أى يتحقق خبر موته إن كان في شك من ذلك لئلا هول المصاب . والجولان : موضع دفن به .

على رواية مصلوه بصاد مهمة أراد الصليين عليه عند دفنه من القس والرهبان، إذ قد كان منتصرا ومنه البيت السابق . وعرفوا السجود . قال النابتة :

أو درة صدفية غواصها يبعج متى يرها يهمل ويسجد

وقد تردد أئمة اللغة في اشتقاق الصلاة، فقال قوم مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر ويفترق عند عصب الذنب فيكتنفه فيقال حينئذ هما صلوان، ولا كان المصلى إذا انحى للرکوع ونحوه تحرك ذلك العرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون أُنِفَ من كذا إذا شينج بأفقه لأنه يرفعه إذا اثنأز وتماظم فهو. من الاشتقاق من الجامد كتولهم استنوق الجبل وقولهم تنمر فلان، وقولها « زوحي إذا دخل فهد وإذا خرج أسد »^(١) والذي دل على هذا الاشتقاق هنا عدم مصلوحيه غيره فلا يبد القول به ضميما لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد .

وإنما أطلقت على البعاء لأنه يلازم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التي هي اسم جامد صلي إذا فعل الصلاة واشتقوا صلي من الصلاة كما اشتقوا صلي الفرس إذا جاء معاقبا للجبلي في خيل الحلبة ، لأنه يجيء مزاحما له في السبق ، واضنا رأسه على صلا سابقة واشتقوا منه المصلي اسمًا للفرس الثاني في خيل الحلبة ، وهذا الرأي في اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذي يجب اعتياده إذ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك . وما أورده الفخر في التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصلوتين يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوتين من أبعاد الأشياء اشهارا فيها بين أهل النقل ، فإذا جوزنا أنه خفي واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ فلا تقطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أنفهامنا في زماننا هذا لاحتال أنها كانت في زمن الرسول موضوعة لمان آخر خفيت علينا اه يرد أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولا من معنى خفي لأن العبرة في الشيوع بالاستعمال وأما الاشتقاق فبحث على ولهذا قال البيضاوي « واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في قتله منه » .

(١) في حديث أم زرع .

ومما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو في المصاحف إذ نلوا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف وكتابتها بالواو على لفظ الفخيم أى لفظة تفخيم اللام يرد أنه ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات الفخمة .

ومصدر صليّ قياسه التصلية وهو قليل الوجود في كلامهم. وزعم الجوهري أنه لا يقال صليّ تصلية وتبمه الفيروزابادي ، والحق أنه ورد بقلة في نقل ثعلب في أماليه .

وقد قلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعي وأوفق بقول القاضي أبي بكر ومن تابعه بنى الحقيقة الشرعية ، وأن الشرع لم يستعمل لفظاً إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات . وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت في معان . والحق أن هاته الأفعال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية .

﴿وَيْمًا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

سلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجاً إلى دلائل صدق صاحبه وهي عظام الأعمال، من ذلك التزام آثاره في النية الدالة عليه «الذين يؤمنون بالنيب» ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمنين من آمن به . ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالاً لأمر الله بذلك .

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التي يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها مآلته ، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة في الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر الثمر والياب وما يقتنى به ذلك من التقدين ، قال تعالى « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » أى بمأثره الميت . وقال « الله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا » وقال في قصة قارون :- « وآتيناه من الكنوز - إلى قوله -

ويَكُنَّ اللَّهُ يَسِطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ « مراداً بالرزق كنوزُ قارون وقال « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » واشهرُ استعماله بحسب ما رأيتُ من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان ، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من الرعى والماء فهو على المجاز ، كما في قوله تعالى « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - وقوله - وجد عندنا رزقا - وقوله - لا يأتيكما طعام ترزقانه » ١

والرزق شرعاً عند أهل السنة كالرزق لغة إذ الأصل عدمُ النقل إلا لدليل ، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن سفة الحل والحرمه غير ملتفت إليها هنا فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيباً وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل الحجر والتجارة فيها قبل تحريمها ، بل المقصود أنهم ينفقون مما في أيديهم . وخالف المتزلة في ذلك في جملة فروع مسألة خلق الفاسد والشرور وتقديرهما ، ومسألة الرزق من السائل التي جرت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمتزلة كسألة الآجال ، ومسألة السر ، وتمسك المتزلة في مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب .

والإتفاق إعطاء الرزق فيما يعمد بالنفحة على النفس والأهل والميال ومن يُرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس . وأريد به هنا بثه في نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسديد نواب المسلمين بقرينة الدح وإقراره بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل ، وما هي إلا الإتفاق في سبيل الخير والمصالح العامة إذ لا يمدح أحد بإتقافه على نفسه وهيماله إذ ذلك مما تدعو إليه الجبله فلا يمتنى الدين بالتحريض عليه ؛ فن الإتفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق ، للقرابة والمجاور من الأمة ونواب الأمة كتهيز الجيوش والزكاة ، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجية وذلك مفصل في تضاعيف الأحكام الشرعية في كتب الفقه ، ومن الإتفاق تطوع وهو ما فيه نفع من دعا الدين إلى قومه . وفي إسناده فعل رزقنا إلى ضمير الله تعالى وجعل مفعوله ضمير الذين يؤمنون تنبيه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقاً لصاحبه هو حق خاص له حوّه الله إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التي يقرّر بها ملك الناس للأموال والأرزاق ، وهو الوسائل المتبعة في الشريعة التي اقتضت استحقاق أصحابها واستثمارهم بها بسبب الجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التي لا مزية في أنها حقه مثل انتزاع

الماء واحتطاب الحطب والصيد وجنى الثمار والتقاط مالا منك لأحد عليه ولا هو كائن في ملك أحد ، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشي لقضاء شؤون من يؤجره وأنحباس للحراسة ، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالتخز والتسج والتجتر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصوير الآنية من طين الفخار ، أو كان مما أنتجه مثل النرس والزرع والتوليد ، أو مما ابتكره بمقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والحمامة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التي لنفع العامة أو الخاصة ، أو مما أعطاه إياه مالك رزقي من هبات وهدايا ووصايا ، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات ، أو كان مما ناله بالتمارض كالبيع والإيجارات والأكرية والشركات والمفارسة ، أو مما صار إليه من مال أنعم صاحبه بكونه أحق الناس به كالإرث . وتلك اللقطة بعد التعريف الشروط ، وحتى الخمس في الركا . فهذه وأمثالها مما شمله قول الله تعالى « ما رزقناهم » .

وليس لأحد ولا لجموع الناس حق فيما جله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد في مال لم يسع لاكتسابه بوسائله وقد جاءت هند بنت عقبة زوج أبي سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبا سفيان رجل مسيك فهل أتفق من الذي له مائلاً فقال لها « لا إلا بالمعروف » أي إلا ما هو معروف أنه تتصرف فيه الزوجة مما في بيتها مما وضعه الزوج في بيته لذلك دون مسارقة ولا خلسة .

وتقديم المجرور الممول على عامله وهو ينفقون لمجرد الاهتمام بالرزق في عرف الناس فيكون في التقديم إيدان بأنهم ينفقون مع مال الرزق من المزة على النفس كقوله تعالى « ويطمعون الطعام على حبه » مع رعى فواصل الآيات على حرف النون ، وفي الإنثيان بين التي هي للتبويض إيماء إلى كون الإنثاق المطلوب شرعا هو إنثاق بعض المال لأن الشريعة لم تنكف الناس حرجا ، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين . فالواجب منه ما قدرت الشريعة نصبه ومقاديره من الزكاة وإنثاق الأزواج والأبناء والسيدي ، وما زاد على الواجب لا ينضبط بمحديه وما زاد فهو خير ، ولم يشرع الإسلام وجوب تسليم المسلم ما ارتقه واكتسبه إلى يد غيره . وإنما اختير ذكر هذه الصفات لم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعار المسلمين وهي الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فليهما أقدم الشروعات وهما أختان في كثير من آيات القرآن ، ولأن هذه الصفات

هى دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان فى حال النية عن المؤمنين وحال خُوصَّة النفس أدل على اليقين والإخلاص حين يقتضى الخوف والطمع إن كان الراد ما غلب . أو لأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى إنه يتلقى من الشارع ما لا قبل للرأى فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس فالإيمان به على علته دليل قوة اليقين بالخبر وهو الرسول إن كان الراد من النيب ما قابل الشهادة ، ولأن الصلاة كلفة بدنية فى أوقات لا يتذكرها مقيمها أى مُحسن أداؤها إلا الذى امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار العبودية ، ولأن الزكاة أداء المال وقد علم شح النفوس قال تعالى « وإذأسمه الخير منوها » ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا عرومين منها فى حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان تذكرها تذكير بنعمة الإسلام .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ ٤

عطف على الذين يؤمنون بالنيب طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله « الذين يؤمنون بالنيب » وهما ممّا قسمان للمتقين ، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالنيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين ، ذكر فرقا آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ثم آمنوا بمحمد ، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذ اليهود الذين كانوا كثيرين فى المدينة وما حولها فى قريظة والنضير وخيبر مثل عبد الله بن سلام ، وبعض النصارى مثل صهيب الروم وديحة الكلبي ، وهم وإن شاركوا مسلمى العرب فى الاهتداء بالقرآن والإيمان بالنيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجئ الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وُصف به المسلمون الأوّلون ، فالمنارة بين الفريقين هنا بالمعوم والخصوص ، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان المطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوم أن القرآن لا يهدى إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل لأن هذه خاتمة الصفات فى مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا التناء ، وكيف وفيهم من خيرة المؤمنين

من الصحابة وهم أشد اعتناء واعتناء إذ لم يكونوا أهل ترعب لبشة رسول من قبل فاهتدأهم نشأ عن توفيق رباني ، دفع هذا الإيهام بإعادة الوصول ليؤدّن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أجريت عليهم الصفات الثلاث الأول ، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأول هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة . ويكون الموصولان للعهد ، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبلهم أيضا ممن يؤمن بالغيب ويقيم الصلاة ويتفق لأن ذلك مما أنزل إلى النبي ، وفي التعبير بالمضارع من قوله يؤمنون بما أنزل إليك من إفاضة التجدد مثل ما تقدم في نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدث جديدا ، وهذا كله تخصيص لم يحز به يجب اعتبارها وإن كان المتنازل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاعتناء ، فأبو بكر وعمر أفضل من حجة وعبد الله بن سلام .

والإنزالُ جمل الشيء . نازلا ، والنزول الانتقال من علو إلى سفلى وهو حقيقة في انتقال النوات من علو ، ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز المعنوي على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالإنزال لاعتبار شرف ورفعة ممنوعة كما في قوله تعالى « قد أنزلنا عليكم لباسا » وقوله « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » لأن خلق الله وعطائه يُجمل كوصول الشيء من جهة عليا لشرفه ، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقلي ياستناد النزول إلى الوحي تبعا لنزول الملك مبلّغه الذي يتصل بهذا العالم نازلا من العالم العلوي قال تعالى « نزل به الروح الأمين على قلبك » فإن الملك ملابس للسلام للمأمور بتبليغه ، وإما مجاز معنوي بتشبيه الماني التي تلقى إلى النبي . بشيء وصل من مكان عال ، ووجه التشبه هو الارتفاع المعنوي لا سيما إذا كان الوحي كلاما سمعه الرسول كالقرآن وكما أنزل إلى موسى وكما وصف النبي صلى الله عليه وسلم بعض أحوال الوحي في الحديث الصحيح بقوله « وأحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » وأما رؤيا النوم كرويا إبراهيم فلا تسمى إنزالا ، والمراد بما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم المقدر الذي تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقّع إيمانهم بما سينزل لأن ذلك لا يحتاج لذكر إذ من المعلوم أن الذي يؤمن بما أنزل يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول لأن السناد وعدم الاطمئنان إنما يكون في أول الأمر ، فإذا زال بالإيمان آمنوا من الارتداد « وكذلك الإيمان حين

تخالط بشاشته القلوب» . فالإيمان بما سينزل في المستقبل حاصل بحوى الخطاب وهي الدلالة الأخروية فإيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولاً للفظ الذي هو لماضى فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضى على المستقبل في قوله تعالى « بما أنزل » والمراد ما أنزل وما سينزل كما في الكشف .

وعدى الإنزال إلى تضمينه معنى الوصف فالمُنَزَّل إليه غاية للنزول والأكثر والأسفل أنه يُدعى بحرف على لأنه في معنى السقوط كقوله تعالى « نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » وإذا أريد أن الشيء استقر عند النزول عليه وتمكن منه قال تعالى « وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَن » والسوى « واختيار إحدى التمديتين تقن في الكلام .

ثم إن قاعدة الإتيان بالوصول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب بالدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسالهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يجيء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بني إسرائيل من الأسر والعبودية ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات فيه تبريخ بنلاة اليهود والنصارى الذين صدم غلوهم في دينهم وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم .

وقوله « وبالآخرة هم يوقنون » عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بالآخرة أى اعتقادهم بحياة ثانية بعد هذه الحياة، وإعناخص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه ملاك التقوى والخشية التي جماعوا موصوفين بها لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجمله الوصف بالمتقين فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذي يوجب الحذر والتفكير فيما ينجي النفس من العقاب وينمها بالثواب وذلك الذي ساقهم إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ولأن هذا الإيمان بالآخرة من ضرايا أهل الكتاب من العرب في عهد الجاهلية فإن الشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دُهريون ، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الليل عند قبره ويتركونها لا تأكل ولا تشرب حتى الموت يزعمون أنه إذا حيى ركبها فلا يمشر راجلا .

ويسمونها البلية فذلك تخليط بين مزام الشر كما يتلقونه من المتنصرين منهم بدون تأمل. والآخرة في اصطلاح القرآن هي الحياة الآخرة فإن الآخرة صفة تأتي الآخر بالذات وكسر الخاء وهو الحاصل المتأخر عن شيء قبله في فعل أو حال، وتأتي وصف الآخرة منظور فيه إلى أن المراد إجراؤه على موصوف مؤث اللفظ خفف لكثرة استعماله وصيرورته معلوما وهو يقدر بالحياة الآخرة مرعاة لضعفه وهو الحياة الدنيا أي القريبة بمعنى الحاضرة، ولذلك يقال لها العاجلة ثم حارت الآخرة علما بالغبلة على الحياة الحاصلة بعد الموت وهي الحاصلة بعد البعث لإجراء الجزاء على الأعمال. فمعى «وبالآخرة هم يوقنون» أنهم يؤمنون بالبعث والحياة بعد الموت.

واليقين هو العلم بالشيء عن نظر واستدلال أو بعد شك سابق ولا يكون شك إلا في أمر ذي نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم. واحتج الرابع لذلك بقوله تعالى «لو تاملون علم اليقين لترون الجحيم» ولذلك لا يطلعون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية وقيل هو العلم الذى لا يقبل الاحتمال وقد يطلق على الظن القوى إطلاقا عرفيا حيث لا يحظر بالبال أنه ظن ويشته به العلم الجازم فيكون مرادفا للإيمان والعلم.

فالتفسير عن إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة، تشعر بأنه علم حاصل من تأمل وغوص الفكر في طريق الاستدلال لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة عن الشاهدة غريبة بحسب التعارف وقد كثرت الشبه التي جرت الشركيين والدهريين على قبيحها وإحالتها، كان الإيمان بها جديرا بمادة الإيقان بناء على أنه أخص من الإيمان، فلا يثار يوقنون هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن، والذين جملوا الإيقان والإيمان مترادفين جملوا ذكر الإيقان هنا لجرد التنقيد تحجبا لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك. وفي قوله تعالى «وبالآخرة هم يوقنون» تقديم للمجروح الذى هو معمول يوقنون على عامله، وهو تقديم لجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة، وأرى أن في هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصرا إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها، وقد تسكف صاحب الكشف وشارحوه لإنادة الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تلقفه بذات المحصور فيه إلى تلقفه بأحواله وهذا غير مهورد في الحصر.

وقوله « هم يوقنون » جىء بالسند إليه مقدما على السند الفعلى لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيهان ثابت عندهم من قبل جىء الإسلام على الإجمال، وإن كانت التوراة خالية من قصصه ٢- والإنجيل أشار إلى حياة الروح . وتعرض كتابا حزقيال وأشعيا لذكره، وفى كلا التقديين تريض بالمشركن الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم، وأما التبنون للحنيفية فى ظنهم مثل أمية بن أبى الصلت وزيد بن عمرو بن قنيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيرا من شرائهم بعل أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام .

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾

اسم الإشارة متوجه إلى المتقين الذين أجرى عليهم من الصفات ما تقدم ، فكانوا فریقین . وأصل الإشارة أن تعود إلى ذات مشاهدة معينة إلا أن العرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما يترها منزلة الحاضر فى ذهن المتكلم والسامع ، فإن السامع إذا وعى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة فى خير أو ضده صار الموصوف بها كالشاهد ، فالتكلم يبنى على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد، فيؤتى بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح فى تشخيصه ، ولا أغنى فى مشاهدته من تعرف تلك الصفات ، فتكفى الإشارة إليها ، هذا أصل الاستعمال فى إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه . ثم إنهم قد يتبعون اسم الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فبدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة ، لأنها لما كانت هى طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قائمة مقام الذوات المشار إليها . فكأن الأحكام الواردة بعد أسماء الذوات تفيد أنها ثابتة للسميات فكذلك الأحكام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثبتت للصفات، فكقولهم أولئك على هدى من ربهم بمنزلة أن يقول إن تلك الأوصاف هى سبب تمكّنهم من هدى ربهم بإمام .

ونظيره قول حاتم الطائي :

وَلَهُ سَعْلُوكُ يَسَاوِرُ هَمَّهُ وَيَعْفَى عَلَى الْأَحْدَاثِ وَالْدَّهْرِ مُقْدِمًا
فَتَنِي طَلَبَاتُ لَا يَرَى الْخَمَصُ تَرْجُهُ وَلَا شَيْعَةٌ إِنْ نَالَهَا عَدَّ مَغْنَمًا

إلى أن قال :

فذلك إن يَهْلِكُ فَحَسْبَى نَنَّاؤُهُ وإن عاش لم يَمُدَّ ضَمِيغًا مَذْمُومًا^(١)

فقوله « أولئك على هدى » جملة مستأنفة استئنافا بيانيا لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف ، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرم والإشارة أحسن منه وقعا لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتاوى في باب الفصل والوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذى يكون بإعادة اسم المستأنف عنه . وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسمد باستعمال اسم الإشارة فى مثل هاته المواقف ، لأنه أظهر فى كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشئ عنها ، وهذا لا يحصل إلا بجمل اسم الإشارة مبتدأ أول صدر جملة استئناف . فقوله « أولئك على هدى من ربهم » رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم واليتيان بحرف الاستعلاء تمثيل للحلم بأن شئت هيئة تمكنهم من الهدى وتبائنهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير فى طريق الخيرات بهيئة الرأب فى الاعتلاء على المركوب والتمكن من تصرفه والقدرة على إرضائه فنبهت حالتهم المنزعة من متعدد بتلك الحالة المنزعة من متعدد تشبيها ضمينا دل عليه حرف الاستعلاء لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمكن شئ من شئ ، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسى أو مسطبة مثلا ، لأن ذلك هو الذى تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء ، إذ الركوب هو أكثر أنواع استعمالهم فهو الحاضر فى أذهانهم ، ولذلك تراهم حين يصرحون بالشبه أو يرضون إليه ما يذكرون إلا الركوب وعلاقته ، فيقولون جعل النواة مركبا وامتنحى الجهل وفى المقامة « لما اقتضت غارب الاغتراب » وقالوا فى الأمثال ركب متن عمية . تخط خط عشواء . وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل التنوى :

فإن يك عامر قد قال جهلا فإن مَطِيَّةَ الجَهِلِ الشبابُ

فتكون كلمة « على » هنا بمعنى المركب الدال على الهيئة المشبه بها على وجه الإيجاز

(١) المملوك - بضم الصاد - أسهل الفقير ، ويطلق على التلصص لأت الفجر يدعوه للتلصص عندهم لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب ثبات الشجاعة ويكسب اللذة بالسرقة والووال . فقام يمدح المملوك الذى لا يقتصر على التلصص بل يكون يشجاعة عدة لقومه عند الحاجة .

وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصريح به بعض المركب الدال لا جميعه . هكذا قرر كلام الكشاف فيها شارحوه والطبي ، والتفتتاني والتفتراني والبيضاوى . وذهب القزويني في الكشف والسيد الجرجاني إلى أن الاستمارة في الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند التفتن بالتمسك من الدابة للراكب ، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو على ، وجوز السيد وجها ثالثا وهو أن يكون هنا استمارة مكنية مفردة بأن شبه الهدى بمركوب وحرف الاستملاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ثم زاد الطبي والتفتتاني فجعلوا في الآية استمارة تبعية مع التمثيلية قائلين إن محمى كلمة على يعين أن يكون معناها مستمرا لا يخاله وهو التمسك فتكون هناك تبعية لا محالة .

وقد انحصر سعد الدين التفتراني لوجه التمثيلية وانحصر السيد الجرجاني لوجه التبعية . واشتد السيد في إنكار كونها تمثيلية ورآه جما بين متنافيين لأن انشراح كل من طرفي التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة ، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعاني المفردة كالاستملاء هنا ؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مركبا استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبها به ولا مستمرا منه لا تبعا ولا أصالة ، وأطال في ذلك في حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السمد في حاشية الكشاف وفي المطول ، وتراشقا سهام المناظرة الحادة . ونحن ندخل في الحكومة بين هذين الطرفين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للتفتن ومن ثبوت الاستملاء على المركوب غير أن اختلاف الفريقين هو في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه قالوا كثرون يحملونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلا بالانشراح والتركيب لهيئة ، والسيد يحملها طريقة التبعية بأن يكون الشبه والمشب به هاء فردان من تلك الأشياء ويحصل الملم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد الفردين الشبه والمشب به ، ويمجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية .

فينصرف النظر هنا إلى أى الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى في البلاغة مقدارا ، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضا في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد .
تقرر في علم البيان أن أهله أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى الفرد

مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار :

كَأَنَّ مَثَارَ النَّعْ فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تَهاوى كواكبُه

« قصد تشبيه النع والسيوف فيه بالليل التهاوية كواكبُه ، لا تشبيه النع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب ، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر (أي مثار) ثلثا يقع في تشبيهه تفرق ، فإن نسب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على المطف . إذا قرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيلي الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أعراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها ، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في النفوس وأجلى للعاني .

ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشاف ، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزع واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة الثقلين في انصافهم بالهدى بهيئة الراكب الخ بخلاف طريقة التسمية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستسلام ثم يستفاد ما عدا ذلك بالقييد . وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز . وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التسمية . وأما كونه أسعد بكلام الكشاف فلأن ظاهر قوله « مَثَل » أنه أراد التمثيل ، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا يخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوي .

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التسمية وهو المجال الثاني للخلاف بين الملامتين فالسعد والطبري يجوزان اعتبار التسمية مع التمثيلية في الآية والسيد يمنع ذلك كما علمت ويقول إذا كان التشبيه منزعاً من متعدد فقد انتزع كل جزء في المشبه من جزئ المشبه به وهو معنى التركيب فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعاراً لبعض المشبه فيقتضى التركيب . وهذا الدليل ناظر إلى قول أئمة البلاغة إن أصل مفردات المركب التمثيلي أن تكون مستعملة في معانيها الحقيقية وإنما المجاز في جملة المركب أي في إطلاقه على الهيئة المشبهة ، فكلام السيد وقوف عندها . ولكن التفاتاً لم ير مانعاً من اعتبار المجاز في بعض مفردات المركب التمثيلي إذا لم يكن فيه تكلف ، ولعله يرى ذلك زيادة في خصوصيات إعجاز هذه الآية ، ومن شأن البليغ أن لا يفيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات ، وبهذا

تقاوت البناء كما تقرر في مبحث تعريف البلاغة وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأنقى الخصوصيات كما يبناء في موضعه وهو المختار فلما وجد في الهيئة المشبهة والهيئة الشبه بها شيان يصلحان لأن يشبه أحدهما بالآخر تشبيها مستقلا غير داخل في تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيه التمكن بالاستعلاء وهو تشبيه بديع وأشير إليه بكلمة على وأما غير هذين من أجزاء الهيأتين فلما لم يحسن تشبيه شيء منها بآخر ألتى التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه التثني بخصوص الراكب ولا الهدى بالركوب فتكون « على » على هذا الوجه بعضا من الجواز المركب دليلا عليه باعتبار مجازا مفردا باعتبار آخر .

والذي أختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى « أولئك على هدى » استعارة تمثيلية مكنية شبت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال رآكبين مطية الهدى وأبقى ما يدل على المشبه وهو أولئك والهدى، ورمز للركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ (على) الدال على الركوب عرفا كما علمت، فتشكل لنا في أقسام التمثيلية الأقسام الثلاثة : الاستعارة كما في الاستعارة المفردة فيكون التثني منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التحسر ومنه استعارة مصرحة « نحو أدرك تقدم رجلا وتؤخر أخرى » ومنه مكنية كما في الآية على رأينا ، ومنه تبعية كما في قول الحماسي :

وفارس في غمار الموت منغمس إذا تأتي على مكروهة صدقا

فإن منغمس تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه الهلكة من كل جانب ولفظ منغمس تبعية لا محالة .

وإنما نكر هدى ولم يعرف بالإلام لساواة التعريف والتنكير هنا إذ لو عُرِفَ لكان التعريف تعريف الجنس فوجب التنكير تمهيدا لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو مغاير للهدى السابق في قوله هدى للمتقين، مغايرة بالاعتبار إذ اتصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلا إلى إقادة تعظيم الهدى بقرينة مقام الدح وبذكر ما يدل على التمكن فتبين قصد التعظيم . فقول من ربهم تنويه بهذا الهدى يقتضى تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصين بالتمكن منه .

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم التنويه بذلك الهدى وتشریفه مع الإشارة بأنهم يجعل العناية من الله وكذلك إضافة الرب إليهم هي إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقرينة .

﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرار اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرين جدية بالاعتناء والتنويه، فلا تذكر إحداها تبعا للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهارهم بذلك اشتهارا بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين .

ووجه المطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطا بين كمال الاتصال والاقطاع لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداها وهو الهدى حاصل في الدنيا ومفهوم الأخرى وهو القلاح حاصل في الآخرة كانتا منقطعتين . وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداها عن مفهوم الأخرى ، وكون كل منهما مقصودا بالوصف كانتا متصلتين ، فكان التضاريس بين كمال الاتصال والاقطاع منزلا إياهما منزلة التوسطتين ، كذا قرر شراح الكشف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضي المطف كما تقرر في علم اللاماني ، وتعليقه عندي أنه لا تضاريس التقتضيان تبين المطف لأنه الأصل في ذكر الجمل بمضما بمد بمعنى .

وقوله «هم المفلحون» الضمير للفصل، والتمريف في المفلحون للجنس وهو الأظهر إذ لا مبهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون، وتمرير السند يلام الجنس إذا حمل على مستند إليه معرف أفاد الاختصاص فيكون ضمير الفصل لمجرد تأكيد النسبة ، أي تأكيداً للاختصاص . فأما إذا كان التمرير للجنس وهو الظاهر فتمرير السند إليه مع السند من شأنه إفادة الاختصاص غالباً لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقي ، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالخبر، فإذ ذلك جلب له التمرير دون التنكير وهذا مثله مبد القاهر بقولهم : هو البطل الحامى . أى إذا سمعت بالبطل الحامى وأعطت به خبراً فهو فلان .

وإليه أشار في الكشف هنا بقوله «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم» والسكاكى لم يتابع الشيخين على هذا فمدل عنه في الفتاح وقه دره .

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة والفعل منه، أفلح أى سار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الممزة الدالة على الصيرورة لأنه لا يقع حدثاً قائماً بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدرته له - قال في الكشاف: انظر كيف كره الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعریف المفلحين، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين أولئك ليبصر كمراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا .

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾

هذا انتقال من التناء على الكتاب ومتقلبه ووصف هديه وأثر ذلك الهدى في الدين اهتموا به والتناء عليهم الراجع إلى التناء على الكتاب لما كان التناء إنمّا يظهر إذا تحققت آثار الصفة التي استحق بها التناء ، ولما كان الشيء قد يقدر بضده انتقال إلى الكلام على الدين لا يحصل لهم الاهتداء بهذا الكتاب ، وسجل أن حرمانهم من الاهتداء بهديه إنمّا كان من حيث أنفسهم إذ نبوا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون في عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء المواقف فلم يكونوا من المتقين ، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والدم عندهم ، وقد قرنت الآيات فريقين فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ الذين كفروا وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا» . وإنما فطمت هاته الجملة من التي قبلها لأن بينهما كمال الانقطاع لأجل التضاد ، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسامين المذكورين قبله من سياق القابلة . وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون رد الإنكار أو الشك : لأن الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . واللامنة وهو خطاب أئمة بحيث لم يسبق شك في وقوعه ، ويجوز . إن للاهتمام كثير في الكلام وهو في القرآن كثير . وقد تكون إن هنا رد الشك تخريفاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر ؛ لأن حرص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على هداية الكافرين تجعله لا يقطع الرجاء

في عَمَّ الإنذار لهم وحاله كحال من شك في عَمَّ الإنذار، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من التثنية يلونه العرجة القصوى في الهداية يطعمهم أن تؤثر هدايته في الكافرين والمرحون وتعلمهم كالفين يشكون في أن يكون الإنذار وعنده سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وتزل غير الشاك منزلة الشاك . وقد قل من البرد أن إن لا تأتي رد الإنكار بل رد الشك .

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من الشركين الذين هم مأبوس من إيمانهم ، فالإتيان في ذكرهم بالتحريف بالموصول إما أن يكون تحريف العهد مراداً منه قوم معهودون كأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء السناد دون من كان مشركاً في أيام نزول هذه الآية ثم من آمن بعد مثل أبي سفيان بن حرب وغيره من مُسلمة الفتح وإما أن يكون الموصول تحريف الجنس اللغوي للاستغراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقرينة قوله « لا يؤمنون » فيكون عاماً خصوصاً بالحس مشاهدة من آمن منهم أو يكون عاماً مراداً به الخصوص بالقرينة وهذا الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون خبيث أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر . ومن المفسرين من تأول قوله تعالى « الذين كفروا » على معنى الذين قضى عليهم بالكفر والشقاء ونظره بقوله تعالى « إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون » وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره . ومن المفسرين من حمل « الذين كفروا » على رؤساء اليهود مثل حي بن أخطب وأبي رافع بمعنى بناء على أن السورة نزلت في المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حرم من هدى القرآن في مقابلة من حصل لهم الاهتداء به ، وأياً ما كان فالمنع عند الجميع أن فريقاً خاصاً من الكفار لا يرجى إيمانهم وهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وروى ذلك عن ابن عباس والمقصود من ذلك أن عدم إيمانهم بالقرآن كان لعدم قابليتهم لا انتص في دلالة القرآن على الخير وهدية إليه .

والكفر - بالضم - إخفاء التهمة ، وبالفتح : الستر مطلقاً وهو مشتق من كفر إذا ستر . ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كآله أو إنكار ما جاءت به رسوله ضرباً من كفران نعمته على

جاءحدا ، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله في هذا المعنى . وهو في الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضه جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونسبت عليه الأدلة كوحداًنية الله تعالى ووجوده ولذلك عد أهل الشرك فيها بين الفترة كفاراً . وإنكار ما علم بالضرورة بحجى النبي محمد صلى الله عليه وسلم به ودعوته إليه وعده في أصول الإسلام أو للكافة في الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذيب . وبلحق بالكفر في إجراء أحكام الكفر عليه كل قول أو فعل لا يجترأ عليه مؤمن مصدق بحيث يدل على قلة اكتراث فاعله بالإيمان وعلى إضمماره الطعن في الدين وتوسله بذلك إلى نقض أصوله وإهانتته بوجه لا يقبل التأويل الظاهر وفي هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطين العلماء إثباتاً وتقياً بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على طعن أوشك . ومن اعتبر الأعمال أو بمضها المعين في الإيمان اعتبر فحدها أو فقد بمضها المعين في الكفر .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول عندى أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإيمان بالله هو العلم بوجوده فكذلك لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور أحدها الجهل بالله تعالى . اثنى أن يأتي بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم . الثالث أن يكون له قول أو فعل لا يمكن منه العلم بالله تعالى . وتقول ابن راشد في الفائق عن الأشعري رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة . قال القرافي في الفرق ٢٤١ أصل الكفر هو انتهاك خاص لحمة الربوبية ويكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجرأة عليه وهذا النوع هو الجبال الصعب لأن جميع الماصي جرأة على الله .

وقوله «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» خبر إن الذين كفروا سواء اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكيره مع اختلاف موصوفاته وغيرها فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالصدر في أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالة . وقد قيل إن سواء اسم بمعنى المثل فيكون التزام إفراده وتذكيره لأن المثلثة لا تتمدد ، وإن تعدد موصوفها تقول هم رجال سواء لزيد بمعنى مثل لزيد . وإنما عدى سواء بلى هنا وفي غير موضع ولم يلقى بسند ونحوها مع أنه المقصود من الاستملاء في مثله ، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند التكلم وأنه لا يصرف له عنه ولا تردد له فيه فالمعنى سواء عندهم الإنذار وعنده .

واعلم أن للعرب في سواء استمالين : أحدهما أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوى في وصف بين متعدد فيقع منه « سواء » ما يدل على متعدد نحو ضمير الجمع في قوله تعالى « فهم فيه سواء » ونحو العطف في قول بثينة :

سواء علينا يا جميل بن معمر إذا مت بأساء الحياة ولينها

ويجوز إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب ؛ وثانيهما أن يقع مع همزة التسوية وما هي إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة « سواء » ومنها (أم) الماططة التي تسمى التصلة كقوله تعالى « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا » وهذا أكثر استعمالها وترد النحاة في إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن (سواء) خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترنا بالهمزة في تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان، فالتقدير في الآية سواء عليهم إنذارك وعدمه .

وأظهر عندى مما قالوه أن المبتدأ بعد (سواء) مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب « أنذرتهم أم لم تنذرهم » وهذا يجزى على نحو قول القائل علت أزيد قائم إذ تقديره علت جواب هذا السؤال ، ولك أن تجعل (سواء) مبتدأ رافعا لفاعل مسد الخبر لأن (سواء) في معنى مستوفى في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلا ساداً مسد خبر المبتدأ وجواب مثل هذا الاستفهام لا كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائيهما عند الخبر مشيراً إلى أمرين متساويين ولأجل كون الأصل في خبره الأفراد كان الفعل بعد سواء مؤولاً بمصدر ووجه الألفية فيه أن هذين الأمرين خلفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعل فلان كذا وكذا فيقال إن الأمرين سواء في عدم الاكترات بهما وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى « سواء عليهم أنذرتهم » مشيراً إلى أن الناس تمسحهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أنذرتهم النبي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان فقيس لهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين ، وبهذا اتفق جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا ونبراً مماورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام ، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرّب سواء خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان ، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث ، وكدهوى كون الهمزة في التسوية مجازاً بملافة

الزوم ، وكون أم بمعنى الواو ليكون الكلام لشيئين لأحد شيئين ونحو ذلك ، ولا يحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذى أورد على جمل المهمة بمعنى سواء إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجانب بما تنقل عن صاحب الكشف أنه قال معناه أن الإنذار وعدمه المستويين في علم المخاطب هما مستويان في عدم النفع ، فاختلفت جهة المساواة كما قلته التفتران في شرح الكشف .

ويتبين إعراب سواء في مثله مبتدأ والخبر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام فسواء في الآية مبتدأ ثان والجملة خبر الذين كفروا . ودع عنك كل ما خاض فيه الكتابون على الكشف ، وحرف (على) الذى يلزم كلمة سواء غالباً هو للاستعلاء المجازى المراد به التمكن أى إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن قوسهم ولذلك قد يحىء بعض الظروف في موضع على مع كلمة سواء مثل عند ، ولئى ، قال أبو الشغب الببسي (١) .

لا تَدْنِي فِي جُنْدُجٍ إِنَّ جُنْدُجًا وَلَيْتَ كَفَرَيْنِ لَدَىَّ سِوَا
وسياى تحقيق لتظير هذا التركيب عند قوله تعالى في سورة الأعراف « سواء عليهم أَدْعَوْهُمْ أَمْ أَمَّتُمْ صَامِتُونَ » ، وقرأ ابن كثير « أُنذَرْتَهُمْ » بهمزتين أولهما محققة والثانية مسهلة . وقرأ قاتون عن نافع وورش عنه في رواية البندادين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين الهمزتين ، وكلتا القرائتين لنة حجازية . وقرأه حمزة وعاصم والكسائى بتحقيق الهمزتين وهى لنة تميم . وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفا . قال الزحشرى وهو لحن ، وهذا يضمف رواية للمصريين عن ورش ، وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافى التواتر .

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ،

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التى قبلها وهى « سواء عليهم أُنذَرْتَهُمْ » الخ فلك أن تجعلها خيراً ثانياً من إن واستفادة التأكيد من السياق ولك أن (١) مومن شعراء ديوان الحماسة إلا أن هذا الشعر في ديوان الحماسة غير منسوب في غالب النسخ ، وفي بعضها منسوب لأبى الشغب وهو يفتح الشين وسكون العين المجتين ، اسمه عكرشة بن أربدة شاعر . قل من شعراء العصر الأموى .

تجعلها تأكيداً وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوباً على الثاني، وقد فرضوا في إعرابها وجوهاً آخر لا نكثر بها لضعفها، وقد جوز في الكشف جمل جملة «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروا» اعتراضاً بجملة «لا يؤمنون» وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد، إذ ليس محل الإخبار هو لا يؤمنون إنما اللهم أن يخبر عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فإن في ذلك نداء على مكابرتهم وغبائهم، وعذراً للنبي صلى الله عليه وسلم في الحرص على إيمانهم، وتسجيلاً بأنهم يفتح سمعه وقلبه لتلقى الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياح، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جمل لا يؤمنون خبراً إلا أن المقصود من الكلام هو الأولى بالإخبار، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد علم أنهم كفروا فعدم إيمانهم حاصل، وإن كان الراد من لا يؤمنون استمرار الكفر في المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جمل تفسيراً للخبر.

وقد احتج بها آية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجاً على الجملة إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زماناً غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به، وكان التفسير عنها ببيارات فهم من يمتنعونها التكليف بالمحال، ومنهم من يبرر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يبرر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية المادية، ومرة للمرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق ولقد أفصح أبو حامد الاسفراييني وأبو حامد الفزائي وأضرعها عاريف القناع عن وجه المسألة فصارت لا تحير أفتها واندقل فتادها تماماً. وذلك أن المحال منه محال لذاته عقلاً كجمع التقيضين ومنه محال عادة كصعود السماء ومنه ما فيه حرج وإعنات كذبح المرء ولله ووقوف الواحد لمشرة من أقرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى «ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها المحال حقيقةً ومطابقة في بعضها والزاماً في البعض، وبماز في البعض، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام

واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء . وكانت للمخالفين كبحر الفضاء ، فلما قبض الله أعلاماً قَوَّراً ما شاكمها ، وفجَّحوا أغلقتها ، تبين أن الجواز الإمكانى فى الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء ، لا يخالف فى ذلك مسلم . وثبت أن الجواز الملازم للحكمة متفق عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا فى تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن قاعدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متعذر الوقوع . وثبت أن المتعذر لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازاً ووقوعاً ، وجعل التكليف لا يتخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجى عن الحد التمازى ، تفضلاً من الله تعالى لقوله « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « علم أن لن نحصىه كتاب عليكم » أى لاتطيقونه كما أشار إليه ابن العربى فى الأحكام ، هذا ملاك هاته المسألة على وجه يلتزم به متنازها ، ويستأنس متنازها . وثبت أن نيين الحكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمثل كما فى هاته الآية ، وهى أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها ، فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وجه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خص أفراداً بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه ، بقوله « أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول لا إله إلا الله » وقوله لأبى سفيان يوم الفتح قريباً من تسلم القالة ، وخص عمه أبا طالب بمثلها . ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية ، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلى ، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة ، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجرى غيرهم ويضف إقامة الحجة عليهم ، ويومم عدم عموم الرسالة ، على أن الله تعالى قد انقضت حكمته الفصل بين ما فى قدره وعلمه ، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف ، وسر الحكمة فى ذلك بيناه فى مواضع يطول الكلام بجلها ويخرج من غرض التفسير ، وأحسب أن تقطنكم إلى مجمله ليس بمسير .

﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾

هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » وبيان لسيبه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم تقوُّد الإيمان إلى قوسهم مع وضوح دلائله ، فإذا علم أن على قلوبهم خِتامٌ وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوةٌ علمَ سبب ذلك كله وبطل العجب ، فالجملة استئناف يأتى يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون ، وموقع هذه الجملة في نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة في الثناء على أربابها . والختم حقيقة السد على الإناء والخلق على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم ليمنع ذلك من فتح المحتوى ، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش وقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتماً لذلك ، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصلحها انحباس الهواء فيها وتسلم من الأقدار في مدة تفتحها . وأما تسمية البلوغ لآخر الشيء ختماً فلأن ذلك الموضع أو ذلك الوقت هو ظرف وضع الختم فيسمى به مجازاً . والخاتم بفتح التاء الطين الأبيض على المكان المحتوم ، وأطلق على القالب المنقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذي يختم به . وكان نقش خاتم النبي صلى الله عليه وسلم « محمد رسول الله » . وطين الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشده على الموضع المحتوم فإذا جف كان قوى الشد لا يُقْلَع بسهولة وهو يكون قطعاً صغيرة كل قطعة بمقدار مضغة وكانوا يحملونه خواتيم في رقاب أهل النعمة قال بشار :

ختم الحب لها في عُقَى موضع الخاتم من أهل الذم

والنِشَاوَةُ فِئَالَةٌ من غشاه وتنشأ إذا حجبته ومما يصاغ له وزن فِئَالَةٌ بكسر الفاء معنى الاشتغال على شيء مثل الهيام والملاوة واللِّغَافَةُ . وقد قيل إن سوغ هذه الزينة للصناعات كالنِشَاوَةِ لما فيها من معنى الاشتغال المجازى ، ومعنى النِشَاوَةُ النِشَاوَةُ . وليس الختم على القلوب والأسماع ولا النِشَاوَةُ على الأبصار هنا حقيقة كما توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم أى عقولهم في عدم تقوُّد الإيمان والحقى

والإرشاد إليها ، وجعل أسماعهم في استكنا كما عن سماع الآيات والنذر ، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية ، كأنها مختم عليها ومنقش دونها إما على طريقة الاستمارة بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالختم والنشأة ثم إطلاق لفظ ختم على وجه التسمية ولفظ النشأة على وجه الأصلية وكتابتها استمارة بتحقيقه إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا .

ولك أن تجعل الختم والنشأة تشبيها تشبيها هيئة وهمية متخيلة في قلوبهم أى إدراكهم من التصمم على الكفر وإمسأهم من التأمل في الأدلة - كما تقدم - بهيئة الختم ، وتشبيه هيئة متخيلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوجدانية وصدق الرسول بهيئة النشأة وكل ذينك من تشبيه للمقول بالمحسوس ، ولك أن تجعل الختم والنشأة مجازا مرسلابلاغة اللزوم والمراد اتصافهم بلزوم ذلك وهو أن لا تنقل ولا تحس ، والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في نفس الضال أو خلق الضلالة ، ومثله الطبع ، والأكنة . والظاهر أن قوله وعلى سمعهم يعطوف على قوله « قلوبهم » فتكون الأسماع مختموا عليها وليس هو خبرا مقدما لقوله فشأوة فيكون « وعلى أبصارهم » معطوفا عليه لأن النشأة تناسب الأبصار لا الأسماع ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى التلق والسد ، فإن العرب تقول : استك سمه وقر سمه وجعلوا أصابعهم في آذانهم .

والمراد من القلوب هنا الألباب والمقول ، والعرب تطلق القلب على اللحمة المنورة ، وتطلقه على الإدراك والمقل ، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك ، غالب كلامهم على الحيوان ، وهو المراد هنا ، ومقرء الدماغ لا محالة ولكن القلب هو الذى يمد به بالقوة التى بها عمل الإدراك

وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع قلوبهم وأبصارهم إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس ، إذ لا يطبق على الأذن سمع الا ترى أنه جمع لما ذكر الأذن في قوله « يحسبون أصابعهم في آذانهم » - وقوله - « وفى آذاننا قر » فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذى هو اسم لامصدر ، وإما لتقدير محذوف أى وعلى حواس سمعهم أو

جوارح سمهم . وقد تكون في أفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن
هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدين غتلف باختلاف
وضوح الأدلة ، وبالكثرة والقلة وتعلق أنواعا كثيرة من الآيات فلكل عقل حظه من
الإدراك ، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة بالتعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في
الآفاق ، وفي الأغس التي فيها دلالة ، فلكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات
والعبر والمواعظ ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت . وأما الأصماع فإما كانت تملن
بمجامع ما يلقى إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سمعا متساويا وإما يتفاوتون
في تدبره والتدبر من عمل القول فلما اتحد تعلقها بالسموعات جمعت سمعا واحدا .
وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أريد به الجازع عن أمثالها ومصادرها جز في إجرائه
على غير الفرد إفراده وجمعه وقد اجتمعا هنا فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح ، قال الجاحظ في
البيان^(١) (قال بمضهم للثلام له اشترى رأس كبشين فقيل له ذلك لا يكون، فقال إذا
فرأسي كبش فزاد كلامه إحالة) وفي الكشف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول
الشاعر :

كُلُوا فِي بَعْضٍ بَطْنَكُمْ تَسْفُؤُوا فَلَنْ زَمَانَكُمْ زَمَنَ خَيْصِصَ

وهو نظير ما قاله سيويه في باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع من نحو قوله
تمالي « فقد صفت قلوبكما » ويقولون ضم رحلتهما وإنما هما اثنتان وهو خلاف كلام الجاحظ
وقد يكون ما عده الجاحظ على القائل خطأ لأن مثل ذلك القائل لا يقصد المعاني الثانية فعمل
كلامه على الخطأ لجهله بالربعية ولم يحمل على قصد لطيفة بلاغية بخلاف ما في البيت فضلا
عن الآية كقول علي رضي الله عنه لمن سأله حين مرت جنازة: من التوفي (بصفة اسم الفاعل)
فقال له علي « الله » لأنه علم أنه أخطأ أراد أن يقول التوفي وإلا فإنه يصح أن يقال توفي
فلان بالبناء للفاعل فهو متوفى أى استوفى أجله، وقد قرأ على نفسه قوله تعالى « والذين
يتوفون منكم » بصفة الربي للفاعل .

وبعد كون الختم مجازا في عدم عوذ الحق لقولهم وأصماهم وكون ذلك محبيا لا محالة
عن إعراضهم ومكابرتهم أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه القدر له على طريقة إسناد

في مفرداته إلى تشابه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة الشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أسابهم سبب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصصها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض راجع للمنافقين إذ قد حق عليهم التمثيل والتضع منه حالهم فكان أن بنيه على وعيدهم وتهديدهم وفي هذا الرجوع إلى أصل النرض كالرجوع في قوله تعالى « ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الافتراض .

والإحاطة استمارة للقدرة الكاملة شبت القدرة التي لا يفوتها القدر بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التسمية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة الشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يفلقهم وأنه يجازيهم على سوء صنهم .

والخلف الأخذ بسرعة .

وكلا كلمة تفيد عموم مدخولها ، وما كانت لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلمة كل .

وذكر كلما في جانب الإضاءة وإذا في جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على المشي وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفتتون زمانا من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة . وأضاء فعل يستعمل قاصرا ومتعديا باختلاف المعنى كما تقدم في قوله « فلما أضاءت ما حوله » . وأظلم يستعمل قاصرا كثيرا ويستعمل متعديا قليلا والظاهر أن أضاء هنا متعدي فمفعول أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشي أو الطريق أى أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أى وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإظلام . ومعنى القيام عدم المشي أى الوقوف في الوضع .

وقوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسنهم وأبصارهم » مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلا بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أى ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطا لظهور أن الجواب هو دليل الفعول وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى « سنتركك فلا تفسى إلا ما شاء الله »

قال الشيخ في دلائل الإيجاز: إن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوفاً وقد يتحقق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخريجي مولى بني خريم من شعراء عصر الرشيد يرى أبا الهيثم الخريجي حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكي كما تبكيته عليه ولكن ساحة الضرب أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع مجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي كما فُلأ كذب كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع الخ كلامه وتيمه صاحب الكشف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حيث قد يكون كثيراً . وعندي أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبلغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بعد الإيهام وهذا هو الغالب في كلام العرب ، قال طرفة: وإن شئتُ لم ترقل وإن شئتُ أركلت. وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإشتمار في الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه» ومحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لا ابتداء تقريره كما في بيت الخريجي والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفاً إما من الأول أو من الثاني . وقد يوم كلام أئمة اللغاة أن المفعول الغريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لآتزل ملائكة» فإن إزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المرى .

وإن شئتُ فلزعم أن من فوق ظهرها عيسدك واستشهد إلهك يشهد

فإن زعم ذلك زعم غريب .

والضمير في قوله يسمهم وأبصارهم ظاهره أن يعودوا إلى أصحاب الصيب الشبه بالهمل حال المناقنين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب الشبه بالهمل بمقتضى قوله «يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يحملون أصابعهم في آذانهم» والتقصود أن الرعد والبرق الواقعين في الهيئة الشبه بها ما رعد وبرق بلنا منتغى قوة جسيمهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة المشبهة بها أن يسرى نظيره في الحالة المشبهة وهي حالة المناقنين فهم على وشك اندماد الانتفاع بأسماعهم وأبصارهم اندماداً تاماً من كثرة هتادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجاً لهم وإملاء ليزدادوا

نظائر مثل هذا الوصف في غير ما آية من القرآن نحو قوله « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم - وقوله - « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثيرة تنبؤ عن التأويل وعملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا ، وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين ، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النسي على الموصوفين بذلك والتشجيع بحالهم لأن ذلك باعتبار ما لهم من الليل والاكتساب ، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق ، فالله تعالى قدر الشروع وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهى عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا ، فلا تناقض بين القدرة والتكليف إذ كل راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرة فنفوا القدر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المتعذرة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له دوائهم وآلات أفعالهم ، ليتوصلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد ، وتأويل ما ورد من ذلك : على أن ذلك لم يثبت عنهم شيئاً لأنهم قائلون بملء تسملي بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدر منهم فبتركه إمام على تلك القدرة إعمال لم على فعل التبييع وهو قبيح ، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من المبدأ لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأغرابه من المحققين . ولا رد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي ؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بمد أن أقدرهم بأنهم شاعرون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة ؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجری على طريق الجمع بين ما طلع به الكتاب والسنة من الأدلة . ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدير التي لما نطهر .

وإسناد الختم المستعمل مجازاً إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خَلَقَ في فلان ، والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلانا ، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لنير فاعله للأبسة ، والثالب صحة فرض الاعتبارين فيما صاحب لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالتمام .

وجبة «وعلى سمهم» معطوفة على قوله «وعلى قلوبهم» بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المطفوف مقصوداً لأن على مؤذنة بالتملق فكأن ختم كُرر مرتين . وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالغم إذ ليس المطف كالتصریح بالعامل . وليس قوله وعلى سمهم خبراً مقدماً لنشأة لأن الأسماع لا تناسبها النشأة وإنما تناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى «وختم على سمهم وقلبه وجعل على بصره غشاوة» ولأن تقديم قوله «وعلى أبصارهم» دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله «وعلى سمهم» هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدهما وأبقى الآخر على الأصل من التأخير ف قيل وعلى سمهم غشاوة وعلى أبصارهم .

وفي تقديم السمع على البصر في مواضع من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر فإن التقديم مؤذن بأهمية اللقمة وذلك لأن السمع آلة لتلقى المعارف التي بها كال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع ، ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجه ، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالاتفات إلى الجهات غير المقابلة .

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

العذاب: الألم. وقد قيل إن أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أزال العذوبة لأن العذاب يزيل حلاوة العيش فصيح منه اسم مصدر يحذف الهمزة ، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف . ووصف العذاب بالعظيم دليل على أن تنكير عذاب للتوعية وذلك اهتمام بالتخصيص على عظمه لأن التنكير وإن كان صالحاً للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون عظيم تأكيداً لا يفيد التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب الفتح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية ، والدلالات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضماً فلا يمد تأكيداً . والعذاب في الآية ، إما عذاب النار في الآخرة ، وإما عذاب القتل والسنة في الدنيا .

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾

هذا فريق آخر وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر وهو لا يبدو أن يكون مبطناً للترك أو مبطناً للمسك باليهودية وبجميعه كله إظهار الإيمان كذباً، قالوا لمطف طائفة من الجبل على طائفة مسوق كل منهما لفرض جمعتهما في الذكر للناسبة بين النرضين فلا يتطلب في مثله إلا للناسبة بين النرضين لا للناسبة بين كل جملة وأخرى من كلا النرضين على ماحقه التفتراني في شرح الكشف، وقال السيد إنه أصل عظيم في باب المطف لم ينتبه له كثيرون فأشكل عليهم الأمر في مواضع شتى وأصله مأخوذ من قول الكشف « وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تُمطف الجملة على الجملة » فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبد الحكيم: وهذا ما أهمله السكاكي أي في أحوال الفصل والوصل وتفرّد به صاحب الكشف .

واعلم أن الآيات السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن بذكر المبتدين به بنوعيههم الذين يؤمنون بالنبي والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم ، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحة وهم المشركون ، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلين في قوله الذين يؤمنون بالنبي فلم يكن السامع سائلاً عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيرهم وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الخ ، لأنه لثرايته وندرة وصفه بحيث لا يحظر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين ، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مشيرة لدلولها في قوس السامعين ، بخلاف جملة « إن الذين كفروا سواء عليهم » ترك عطفها على التي قبلا لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقياً للسامع ، فكان السامع كالسائل عنه فجاء انفصل للاستئناف اليباني .

وقوله « ومن الناس » خبر مقدم لا محالة وقد يترأى أن الإخبار بمثله قليل الجدوى لأنه إذا كان للبتدأ دالا على ذات مثله ، أو معنى لا يكون إلا في الناس كان الإخبار عن البتدأ بأنه من الناس أو في الناس غير مجد بخلاف قولك ألخضر من الناس، أي لا من

اللائكة فإن الفائدة ظاهرة ، فوجه الإخبار بقولهم من الناس في نحو الآية ونحو قول بعض أمّة الأصحاح في تهتهة لى بخطة القضاء .

في الناس من اتقىَ فَلَادِثَهَا إِلَى خَلْفِ غَرْمٍ مَا ابْتَغَى وَأَبَاحَا
 إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول قال هذا إنسانٌ وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذما أو نقصانا ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله » وقد كثر تقديم الخبر في مثل هذا التركيب لأن في تقديمه تنبيها للسامع على مجيب ما سيذكر ، وتشويقا لمعرفة ما يتم به الإخبار ولو أخر لكان موقعه زائدا لحصول العلم بأن ما ذكره للتكلم لا يقع إلا من إنسان كقول موسى بن جابر الحنفى :

ومن الرجال أسنةٌ مذروبةٌ وضربون وشاهد كالتائب

وقد قيل إن موقع من الناس مؤذن بالتمعجب وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس ثلاثا يظنه المخاطب من غير الناس لشناعة الفعل ، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذى يوم أن البتدا ليس من الناس ، هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يجهله المخاطب كقولك من الرجال من يلبس رقما تريد الإخبار عن القوم المدعون بالمؤمنين من (لمتونة) ، أو حيث ينزل المخاطب منزلة الجاهل كقول عبد الله بن الزبير (بفتح الزاى وكسر الباء) .

وفى الناس إن رثت حبالك وأسل وفى الأرض عن دار القل متحول

إذا كان حال المخاطبين حال من يظن أن التكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو ، فذكر من الناس ونحوه في مثل هذا وارد على أصل الإخبار ، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعمال البتدا وليس فيه إفادة تخصيص . وإذا علمت أن قوله من الناس مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساقي في شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يستر ذكرهم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحي التكلم أن يصرح بوصفها وفى ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمتهم أمر كبير ، فوردت في شأنهم ثلاث عشرة آية نعى عليهم فيها خبثهم ، ومكرهم ، وسوء عواقبهم ،

وسفه أحلامهم ، وجهالهم ، وأردف ذلك كله بشتم واستهزاء وتمثيل حلم في أشنع الصور
 وهم أحرى به بذلك فإن الخطة التي تدبروا فيها تجمع مذام كثيرة إلى التفات يجمع الكذب ،
 والجبن ، والمكيدة ، وأفن الرأى ، والبلة ، وسوء السلوك ، والطمع ، وإساعة العمر ،
 وزوال الثقة ، وعداوة الأصحاب ، واضمحلال الفضيلة . أما الكذب فظاهر ، وأما الجبن
 فلا له لولاه لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن ، وأما المكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه
 بكل ما يمكن ، وأما أفن الرأى فلأن ذلك دليل على ضف في العقل إذ لا داعى إلى ذلك ،
 وأما البلة فللجهل بأن ذلك لا يطول الاغترار به ، وأما سوء السلوك فلأن طبع التفات
 إخفاء الصفات الذمومة ، والصفات الذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للرعى ولا للصديق ولا
 لعموم الناس تغييرها على صاحبها فتبقى كما هي وتزيد تمكنا بطول الزمان حتى تصير ملكة
 يتمد زوالها ، وأما الطمع فلأن غالب أحوال التفات يكون للرغبة في حصول النفع ، وأما
 إساعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويج أحوال التفات وما يلزم إجراؤه مع الناس
 ونصب الحيل لإخفاء ذلك وفي ذلك ما يصرف ذهنه عن الشغل بما يبدى ، وأما زوال الثقة
 فلأن الناس إن اطمعوا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشيء يقع منه ولو حقا ، وأما عداوة
 الأصحاب فكذلك لأنه إذا علم أن ذلك خلق لصاحبه خشي غدره فغدره فأدى ذلك إلى
 عداوته ، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله . وقد أشار قوله تعالى « وما هم بمؤمنين »
 إلى الكذب ، وقوله « يخادعون » إلى للمكيدة والجبن ، وقوله « وما يخادعون إلا أنفسهم »
 إلى أفن الرأى ، وقوله « وما يشعرون » إلى البلة ، وقوله « في قلوبهم مرض » إلى سوء
 السلوك ، وقوله « فزادهم الله مرضا » إلى دوام ذلك وتزايد مع الزمان ، وقوله « قالوا
 إنما نحن مصلحون » إلى إساعة العمر في غير المقصود ، وقوله « قالوا إنا معكم » مؤكدا
 بأن إلى قلة ثمة أصحابهم فيهم ، وقوله « فما ربحت تجارتهم » إلى أن أمرهم لم يحبط بالقبول
 عند أصحابهم ، وقوله « صم بكم عى فهم لا يعقلون » إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجىء
 تفصيل لهذا ، وجمع عند قوله تعالى « في قلوبهم مرض » .

والناس اسم جمع أنسى بكسر الهمزة وياء النسب فهو عوض عن أناسى الذى هو الجمع
 القياسى لأنسى وقد عوضوا عن أناسى أناس بضم الهمزة وطرح ياء النسب ، دل على هذا
 التمييز ظهور ذلك في قول عبدة بن الأبرص الأسدى يخاطب امرأ القيس :

إِنَّ النَّبَاَ يُطْلَمُ عَلَى الْأُنَاسِ الْآمِنِينَ

ثم حذفوا همزة تخفيفاً، وحذفُ الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا لَوْقَةً في أُلُوقَةٍ وهي الرُّبْدَةُ، وقد أترم حذف همزة أناس عند دخول أل عليه غالباً بخلاف الجرد من أل فذكر الهمزة وحذفها شائع فيه وقد قيل إِنَّ نَاسَ جَمْعٍ وإنه من جوع جاءت على وزن مُال بضم الفاء مثل طَوَارِ جَمْعِ ظَرٍّ، ورُخَالِ جَمْعِ رَخِيلٍ وهي الأنثى الصغيرة من الضأن ووزن مُال قليل في الجوع في كلام العرب وقد أهتم أئمة اللغة بجمع ما ورد منه فذكرها ابن خالويه في كتاب (لَيْسَ) وابنُ السكيت وابنُ بَرِي. وقد عد المتقدمون منها ثمانية جُمعت في ثلاثة أبيات تُنسب للزخشرى والصحيح أنها لصدر الأفاضل تليذه ثم أُلْحَقَ كثير من اللغويين بتلك الثمانِ كَلَامٌ آخر حتى أُنْهِيتْ إلى أربع وعشرين جمعا ذكرها الشهاب الخفاجي في شرح درة النواص وذكر معظمها في حاشيته على تفسير البيضاوي وهي فائدة من علم اللغة فارجعوا إليها إن شئتم. وقيل إن ما جاء بهذا الوزن أسماء جموع، وكلام الكشف يؤذن به ومفرد هذا الجمع إنسى أو إنس أو إنسان وكله مشتق من أنسَ ضد توحش لأن الإنسان يألف ويأنس.

والترفيف في الناس للجنس لأن ما علمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس ويجوز أن يكون الترفيف للمهد والمهودم الناس المتقدم ذكرهم في قوله «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» أو الناس الذين يعمدهم النبي صلى الله عليه وسلم والسلون في هذا الشأن، وَمَنْ موصولة والمراد بها فريق وجاعة بقرينة قوله ومأمم بمؤمنين وما بعده من صيغ الجمع.

والذكر بقوله «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ» الخ قسم ثالث مقابل للقسمين المتقدمين للماز بين الجميع بأشهر الصفات وإن كان بين البعض أو الجميع صفات متقنة في الجملة فلا يشبه وجه جمل النافقين قسماً للكافرين مع أنهم منهم لأن المراد بالتقسيم الصفات المخصصة.

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر مع أنهم أظهرُوا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم، لِيُمَازَا لأن الأول هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من لم يؤمن برب واحد لا يصل إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأصل وبه يصلح الاعتقاد وهو أصل العمل، والثاني هو الوازع والباعث في الأعمال كلها وفيه سلاح الحال العملي أَوْهم

الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول لأنهم لنلوم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي، صلى الله عليه وسلم استقلاً لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاماً للاكتفاء ظاهراً وعافظة على كفرهم باطناً لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود. وفي التفسير يقول في مثل هذا المقام إيعاء إلى أن ذلك قول غير مطابق للواقع لأن الخبر الحكيم من الذير إذا لم يتعلق الفرض بذكر نمه وحكى بلفظ يقول، أو ما ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده أو أن التكلم يكذبه في ذلك، ففيه تمهيد لقوله وما هم بمؤمنين، وجملة وما هم بمؤمنين في موضع الحال من ضمير يقول أى يقول هذا القول في حال أنهم غير مؤمنين.

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم، ورد في حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تحلفوا في غزوة تبوك بضمة وثلاثون، وقد عرف من أمتائهم عبد الله بن أبي بن سائل وهو رأس المنافقين، والحد بن قيس، ومعتب بن قشير، والجلال بن سويد الذي نزل فيه «يحلّفون بالله ما قالوا»، وعبد الله بن سبا اليهودي وأكيد ابن الأعنم من بني رريق حليف اليهود كما في باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخاري، والأخنس أئ بن شريق الثقفي كان يظهر الود والإيمان وسيأتي عند قوله تعالى «ومن الناس من يمجّبك»، وزيد بن اللّصيت الثقفاني ووديمة بن ثابت من بني عمرو بن عوف، ومُخَشَّن بن حَمِير الأشجعي الذين كانوا يبطان المسلمين، من غزوة تبوك وقد قيل إن زيد بن اللّصيت تاب وحسن حاله، وقيل لا، وأما مُخَشَّن فتاب وعفا الله عنه وقتل شهيداً يوم الحامة، وفي كتاب الرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم مُعْتَبِه ابن قشير الأوسى من بني عمرو بن عوف في المنافقين وهذا باطل لأن حضوره بدرًا يطل هذا الظن بلا شك ولكنّه ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضَعْف إيمانه فلم يزوه باللفاق فإنه القاتل يوم أحد «لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتِلنا ههنا»، رواه عنه الزبير بن العوام قال ابن عطية كان ممنوعاً باللفاق.

ومن المنافقين أبو عَفَك أحد بني عمرو بن عوف ظهر ثقافته حين قَتَلَ رسول الله الحارث بن سويد بن صامت وقال شعراً يرض بالنبي، صلى الله عليه وسلم وقد أمر رسول الله

بقتل أبي عَنَك فقتله سالم بن عُمر ، ومن المنافقات عَمَاء بنت مروان من بنى أمية ابن زيد نافقت لما قتل أبو عَنَك وقالت شعرا ترمض بالنبيء قتلها عير بن عدى الخطمي وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينتطح فيها عَزْرَانِ ، ومن المنافقين بشر بن أُيرق كان منافقا يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحدا ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر ، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذي خاصم يهوديا فدعا اليهودي بشرا إلى حكم النبيء فامتنع بشر وطلب الهاكمة إلى كعب بن الأشرف وهذا هو الذي قتله عُمر وقصته في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » في سورة النساء .

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء ، فأما المنافقون من الأوس والخزرج فالذي سن لهم النفاق وجمهم عليه هو عبد الله بن أبي حَسَدًا وحنقا على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُمَات بينهم وهلك جل ساداتهم فيها قد اسطلحوا على أن يحملوه ملكا عليهم ويمصوبه بالنصابة . قال سعد بن عبادة للنبيء صلى الله عليه وسلم في حديث البخاري : « أصف عنه يا رسول الله واصف فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ولقد اسطلح أهل هذه البحيرة أن يمصوبه بالنصابة فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاك شرقي بذلك » اه ، وأما اليهود فلا أنهم أهل مكر بكل دين يظهر ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز ، وأما الأعراب فهم تبع لهؤلاء ولقد جاء « الأعراب أشد كفرا ونفاقا » الآية ، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدهم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فيما نرى الله عليهم وهذا معنى قول سلمان الفارسي في تفسير هذه الآية « لم يحمى هؤلاء بدء » قال ابن عطية معنى قوله أنهم لم ينقضوا بل يجيئون من كل زمان اه ، يعني أن سلك لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة في زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفي الذين يجيئون من بعدهم .

وقوله « وما هم بمؤمنين » جيء في نفي قولهم بالجملة الاسمية ولم يحمى على وزان قولهم آمنا بأن يقال وما آمنوا لأنهم لما أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضي أشمل حالا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالانترام ؛ لأن الأصل ألا يتنير

الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو ، ولما أريد نفي الإيمان عنهم كان قيه في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال فكان قوله « ومأمم يؤمنين » دالا على اتفائه عنهم في الحال ؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم اتفائه في الماضي بالأولى ، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فذلك حكى بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمنا ، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل أى أن القائلين آمنا لم يقع منهم إيمان فلاهتمام بهم في الفعل للنفي تسجيل لكونهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية وهو مُصدّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقا وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المائى وأشار إليه صاحب الكشف هنا بكلام دقيق الدلالة .

فإن قلت كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد رده أنه كان يكتب القرآن وأنه كان ينلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم « عزيز حكيم » مثلا فيكتبها غفور رحيم مثلا والمكسُ وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذ من المنافقين الذين آمنوا بعد فالجواب أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يمتد بكلامهم في مثل هذا الشأن لاسيما ولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما نقله التواريخ على صيانه وتحامل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقين وأشياهم ، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح لزم عليه دخول الشك في الدين ولو حاول عبد الله هذا لأعلم الله تعالى به رسوله لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ على أنه ضريف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك ، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذ في الدين غير مُصدّق لأنه منهم بقصد رويج رده عند المشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن المدة في آيات القرآن على حفظ حُفاظه وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يأمر بكتابه لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه ، ولم يرو أحد أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كتب من القرآن إلا في زمن أبي بكر ، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافا بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة ، على أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحى فقد كان يكتب معه آخرون .

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم آمنا دليل صريح على أن مسمى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كافيا فلا يكون ذلك النطق إيانا ، والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين لما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أمة الدين ويشهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم اشتهاوا بين الخامة من علماء الدين والامة من المسلمين بحيث لا نزاع فيه فقد علق الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

وقد اختلفت علماء الأمة في ماهية الإيمان ما هو ونظروا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجتمع متنازعون للنقول منهم مع ما للتحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة . وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك إلى خمسة أقوال : القول الأول قول جمهور المحققين من علماء الأمة قالوا إن الإيمان هو التصديق لا مسمى له غير ذلك وهو معناه اللغوي فينبغي ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء يتبناها الدين وليس استعمال اللفظ العام في بعض أفرادها بنقله له عن معناه اللغوي وغلب في لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا ببدء آية هي من أخبار الآحاد ولكنها كثيرة كثرة تلحقها بالاستقيض .

من ذلك حديث جبريل المتقدم وحديث سمد أنه قال يا رسول الله : مالك من فلان فإني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما ، قالوا وأما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام الاستسلام والانتقاد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما لقصة وحديث جبريل ، وقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد نازر الرأس نسمع دوى صوته ولا تفقه ما يقول فإذا هو يسأل عن الإسلام فينبغي له النبي صلى الله عليه وسلم أن الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذنا من قوله في المدونة « من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزأه ، قال ابن رشد لأن إسلامه بقلبه فلو مات مات مؤمنا » وهو

مأخذ بعيد وستعلم أن قول مالك بخلافه . ونسب هذا أيضا إلى الأشعري قال إمام الحرمين في الإرشاد وهو الرضى عندنا . وبه قال الأزهري من التابعين .

القول الثاني إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد فيكون الإيمان منقولا شرعا لهذا المعنى فلا يمتد بالاعتقاد شرعا إلا إذا انضم إليه النطق ونقل هذا عن أبي حنيفة ونسبه النووي إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ونسبه الفخر إلى الأشعري وبشر الريسى . ونسبه الخفاجي إلى محقق الأشاعرة واختاره ابن العربي ، قال النووي وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة .

قلت ولا أحسب أن بين هذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل قيل إلى جانب ، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثاني نظر إلى الأعداد ولم يمتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاختصار على الاعتقاد هل هو منتج فيما بين الرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار ، حكاه البيضاوي في التفسير ومال إلى الثاني ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا من مكابرة كان ناجيا مثل الأخرس والمفل والمشتغل شغلا اتصل بموته . واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس في مواضع من الكتاب والسنة ، قال تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم : « أمركم بأربع وأنها لكم من أربع الإيمان بالله أندرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة » الخ وهذه أخبار آحاد فلا استدلال بها في أصل من الدين إنما هو مجرد تقريب على أن مظلمها لا يدل على إطلاق الإيمان على حالة ليس معها حالة إسلام .

القول الثالث قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لكمال حلمهم ومحيثهم في فآحة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يرضون في الإيمان أجرا لا تقصر في الامتثال ، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والنخعي والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخاري ونسب لابن مسعود وحذيفة وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الأحاديث ، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال وتقصها لقوله تعالى « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » الخ . وجاء في الحديث « الإيمان بضغ وسبعون شعبة » فدل ذلك على قبوله

للتفاضل . وعلى ذلك حل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن » أى ليس متصفا حينئذ بكمال الإيمان .

وقتل من مالك أنه يزيد ولا ينقص قليل إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفرون بالذنوب . قال ابن بطلال وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منازلها وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة فى قولهم إن الإيمان قول بلا عمل اهـ . ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم رَوَاهُ شرحا للإيمان الكامل وليس فيه التزاع إنما التزاع فى أصل مسمى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود ولذلك أنكروا أكثر المتكلمين أن يقال الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى «يزدادوا إيماناً» بأن المراد تعدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق .

القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء فى القول الثالث إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم فى تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها .

فأما الخوارج فقالوا إن تارك شيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد فى النار فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر ، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر . وأما غير ذلك من الأعمال كالندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلوا ، إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والندوبات يوجب الكفر والخلود فى النار ، وكذلك فعل المكروهات .

وقالت الإباضية من الخوارج إن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك ، قتله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمى من طلبهم . ولعل المعتزلة فقد وافقوا الخوارج فى أن للأعمال حظاً من الإيمان إلا أنهم خالفوهم فى مقاديرها ومذاهب المعتزلة فى هذا الموضوع غير منتظمة ، فقال قدمائهم وهو المشهور عنهم إن المسمى بخلاف النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجعلوا استحقات الخلود لا تركها كالكبيرة

خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل ، وقال واصل بن عطاء التزّال إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بإعان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة وواقعه عمرو بن مبيد على ذلك. وهذه المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لو اواصل وعمرو بن مبيد اعتزل مجلسنا . ودرج على هذا جميعهم ، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم في مسمى المنزلة بين المنزلتين ، فقال إمام الحرمين في الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت ، ومعناه لا عمالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفترائي في شرح الكشاف وفي المقاصد ، وقال إن المنزلة بين المنزلتين هي موجبة للخلود وإنما أمتجوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر وإلجاء أحكام المؤمنين على صاحبها في ظاهر الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المصيبة كالمرتد فيقتل . وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف الشّهر فإن أباعل وابنه وكثيرا من محققهم ومتأخريهم قالوا إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أُرْبِت الطاعات على السيئات درأت السيئات ، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات ، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة ينلب وزرها طاعات كثيرة المدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكل إلى علم الله تعالى . فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك فهذا محل المنزلة بين المنزلتين . ونقل ابن حزم في الفصل عن جماعة منهم ، فيهم بشر الريسى والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولم وثقة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازي بقدر ما رجح له من الذنوب فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة . وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود . وقد نقل البعض عن المنزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جهة ولا نار إلا أن التفترائي في المقاصد غلط هذا البعض وكذلك قال في شرح الكشاف . وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل فقال في تفسير قوله تعالى « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين » من سورة البقرة والفاسق في التسمية الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أي بين منزلي المؤمن والكافر . وقالوا إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث وينسَل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين

وهو الكافر في التمس والتمس والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة أهـ ، فترآه منع أيضا لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » في سورة النساء بما يعنى خلود أهل الكبرياء دون توبة في النار .

قلت وكان الشأن أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضى أنه غير خالد إذ لا يقتل أن تجرى عليه أحكام المسلمين وتنتفى عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر إذ السلم إنما سلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لا تنقضاء فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس مُنكرًا من القول . على أن هذا مما يجزئ المصاة على تقضى عرى الدين إذ ينسك عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم « أنا التريق فاحق من البلل » ومن المجيب أن يصدر هذا القول من عاقل فضلا عن عالم ، ثم الأجب منه مكوف أتباعهم عليه تلوكه الستم ولا تقمبه أفندتهم وكيف لم يقبض فيهم عالم منصف ينرى لهاته الترهات فيذهبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم . القول الخامس قالت الكرانية الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول فلا يشترط في معنى الإيمان شيء من المعرفة والتصديق ، فأما إذا كان يستند خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتقاد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولها بل يكتفى منه بأنه لا يضمحل خلاف مدلولها وهذه أحوال تادرة لا ينبغي الخوض فيها . أو أرادوا أنه تجرى عليه في الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرانية لا ينكرون أن من يستند خلاف ما نطق به من الشهادتين أنه خالد في النار يوم القيامة ، وفي تفسير الفخران غيلان الدمشق وافق الكرانية هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في معنى الإيمان .

وأنا أقول كلمة أربابها عن الانحياز إلى نصرة وهي أن اختلاف المسلمين في أوّل خطوات مشيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بمد الأيام وتماقت الأتوام بمد الأتوام بمد تقصاعليا لا ينبغي البقاء عليه . ولا أعرفنى بمد هذا اليوم ملتفتا إليه . لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من

عقائد الشرك ومناواة هذا الدين فإذا حصل ذلك تهيأت النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت في تلقى ذلك على حسب استعدادها . زينة لمائها في هذا العالم ومساعدتها . فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تثبت منهما الخيرات ، وهما الحد الفاصل بين أهل النقاء وأهل الخير حدا لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » ، ولا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابر لئلا تتلّى عليه . كيف وقد فسرهُ الرسول لتلك الجالس عند ركبتيه . فإنا الدين ادعوه إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتقاد في هذا الذي لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الإكفاء في كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، في مقام خطاب الذين تحلوا بكلمات المخلصين ، فانتظم القولان الأول والثاني .

إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدايته وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالنبيب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يحصل الظن بأنه حصل له هذا الاعتقاد إلا بأن يترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً .

الثاني أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبغ النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتمييز وتمييز الموصوف ، فذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبي - تجرى في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المنتين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما في قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » وكذا في قول النبي - لمن قال له مالك عن فلان فوالله إنى لأراه مؤمناً قال « أو مسلماً » .

فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده ، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتباع الدين ودعوة الرسول ، قال تعالى « إن المسلمين والمسلمات والؤمنين والؤمنات » الآية .

وهل يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تمعير العالم الأخرى من جنة ونار لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهدى المؤمنين خلقاً يعمرهم بما ينشأ خلقهما ، ولكن الله أراد تمعير العالمين الدنيوي والأخرى ، وجعل الدنيا مصفلة النفوس البشرية تهيبها للتأهل إلى تمعير العالم الأخرى لتلتحق باللائكة ، فجعل الله الشرائع لكف الناس عن سيئ الأفعال التي تصدر عنهم بدواعي شهواتهم المفسدة لقطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضاً ليقب صالحاً للوفاء بمراد الله إلى أمد أراده ، فشرع للناس شرعاً ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما في قوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم يستتبع ذلك إظهار تمكين أنفسهم من قبول ما يرسم لهم من السلوك عن طيب نفس . وثمة بما لا نزاعاً أو رجس . وذلك هو الأعمال الثمارة وانتهاء وفلا وانسكافا . وهذه الغاية هي التي تفاوت فيها المراتب إلا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذي به دخلوا فإن الآتي بالبعض من الخير قد أتى بما كان أحسن من حاله قبل الإيمان ، والآتي بعظم الخير قد فاق الذي دونه ، والآتي بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز . بحيث إن الشريعة لا تقدم منفعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسماوا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية الحوزة والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد في أن محروبن معد يكرب أيام كان لا يرى الانتهاء من شرب الخمر ويقول إن الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون بفلقنا لا » أنه قد دلَّ جهادُه يوم القادسية على إيمانه وعلى تحقيق شيء كثر من أجزاء إسلامه فهل يُمد سواه والكافرين في كونه يخلد في النار .

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكتملة المقصد لا ينازع في هذين - أعني كونها في الدرجة الثانية وكونها مقصودة - إلا مكابر . ومما يؤيد هذا أكل تأييد ما ورد في الصحاح في حديث معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي إلى الجن فقال له « إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب فإذا جثتهم فادعهم إلى أن يشهدوا

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (أى ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاستخدامهم) فإنهم
أما هؤلاء ينطقون بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم ودية الحج « فلو لا
أن الإيمان والإسلام الحظ الأول لما قدمه ، ولو لا أن الأعمال لا دخل لها في معنى الإسلام
لما فرّق بينهما ، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا يبقائه على جزء
من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدين رضى بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر
بسلوكه المسموم من أن يُقرّ أحداً على باطل ، فانتظم القول الثالث للقولين .

وعما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والمقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية
فالأمر الذى لا يحصل شئ من المطلوب دونة لا يُنجى من المذاب إلا جميعه فوجب أن
يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلداً في النار لأنه لا يحصل منه شئ من القصد بدون الإيمان
والإسلام ، وأما الأمور التى يقرب قاعها من الناية بمقدار ما يخطو في طرقها فتوابها
على قدر ارتكابها والقوبة على قدر تركها ، ولا ينبغي أن ينزع في هذا غير مكابر ،
إذ كيف يستوى عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم
وامتثل وأتبع ، إلا أنه اتبع الأمانة بالسوء في خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين في
عذاب وخلود ، وهل تبقى قائمة لكل مرتكب ممة في البقاء على الإسلام إذا كان الذى
فر من أجله للإسلام حاصل على كل تقدير وهو الخلود في النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن
يومئذ ، وهل ينكر أحد أن جل الأمانة لا يخلون من التلبس بالمصيبة والمصتين إذ المصمة
مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفراً فهل يقول هذا العاقل إن الأمة في تلك الحالة متعصية
بالكفر ولا إخال عاقلاً يلتزم بها بعد أن يسمعا ، أفهل يحرم أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو
قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ببنى الصلاة ، إن الله سمى الصلاة إيماناً ولو لا
أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينا أن الأعمال هى الناية من الإيمان والإسلام
فانتظم القول الرابع والخامس الثلاثة الأقوال لمن اقتدى في الإنصاف بأهل الكمال . ثم على
العالم المنتفع بالإطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريحها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها
مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير ، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد
من نصوص الشريعة إلى مورد الالتئ ولا تتجاوز به التمارضات مجازة لما ذق فلا يحتاج أحد
بما ورد في أثبت أوصاف الموصوف ، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة في سياق التناء عليه

إذ هو متصف بها جميعاً، فإذا وصف تارة بجمعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالاً على مساواة ذلك الواحد لبقيتها، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلاً على كون حقيقة أحدها مركبة ومقومة من مجموعها وإنما محتج بسياق التفرقة والثني أو بسياق التلميح والتبيين فلا ينبغي لانتساب أن يجازف بقوله سخيفة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإقصاء عن غرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاص الجامعة الإسلامية بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة عميلة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة حكم فتاة الحلي.

أما مسألة العفو عن العصاة فهي مسألة تتعلق بفرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكول إلى علم الله إلا أن الذي بلننا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكان الزواجر كضرب في بارد الحديد وإذا علمت أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمت خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبري من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المتداد، وكأني بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلال الرماد.

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

جملة يخادعون يدل اشتغال من جملة يقول آمنا بالله، وما معها لأن قولهم ذلك يشتمل على الخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول منه ما يؤم أن فاعله يريد بخلوله يقع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويعه على غيره لينيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله؛ تقول العرب خدع الغضب إذا أوم حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التي أدخل فيها الحارش يده حتى لا يرقبه الحارش لعله أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الغضب من النافذ.

والخداع فعل مذموم إلا في الحرب والاختداع تعنى حيلة الخداع على الخدوع وهو مذموم أيضاً لأنه من البه وأما إظهار الاختداع مع التفتن للحيلة إذا كانت غير مفسدة

فذلك من الكرم والحلم قال الفرزدق :

استمطروا من قریش كل منخدع
إن الكريم إذا خلعتة انحدا

وفي الحديث «الزُّمَنْ غَر كَرِيم» أى من صفاته الصّح والتمناضى حتى يظن أنه غر ولذلك عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله فإن الإيمان يزيد القطعة لأن أصول اعتقاده مبنية على نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأى وطمس البصيرة الأخرى إلى قوله: والسعيد من وعظ بغيره مع قوله لا يبلغ المؤمن من جحر مرثيئ، وكلها تنادى على أن المؤمن لا يليق به البله وأما معنى المؤمن غر كريم فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضئائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال الناس على مثل حاله فرضت له حالة استئان تشبه الغرية قال ذو الرمة :

تلك الفتاة التي علقها عرضاً
إنّ الحليم وذا الإسلام يختلب

فاعتذر عن سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وحجة إسلامه فإن كل ذلك من أسباب جودة الرأى ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها .

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر ، وأما نخادعهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التوبة على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر والمقتضية أن الله ياملهم بخداع ، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فله فلا يستقيم إسناده إلى الله ولا قصد المنافقين تعلقه بماملتهم فله كل ذلك يوجب تأويلاً فى معنى المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون أو فى فاعله القدر من الجانب الآخر وهو المنول المصرح به .

فأما التأويل فى يخادعون فعلى وجوه :

أحدها أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخادع (بالكسر) إذ قد يقصد خداع أحد فيصاف بغيره كما يخادع أحد وكيل أحد فى مال فيقال له أنت تخادع فلانا وفلاناً تسمى الوكيل وموكله ، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكذبون أن يكون الإسلام من عند الله فلما كانت نخادعهم المؤمنين لأجل الدين كان خداعهم راجعاً لشارع ذلك الدين ، وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين بإيهم فهو إغضاء المؤمنين عن بواطنهم وفلتات أنفسهم وكبوات أفعالهم وهفواتهم الدال جميعها على تقاعبهم حتى لم يزالوا ياملونهم معاملة المؤمنين فإن ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لقد نهى

من استأذنه في أن يقتل عبد الله بن أبي ابن سلول ، كان ذلك الصنيع يأذن الله فكان مرجعه إلى الله ، وفظيره قوله تعالى « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » في سورة النساء ، كما رجع إليه خداعهم للمؤمنين ، وهذا تأويل في الخادعة من جانبها، كل بما يلائمه .

الثاني ما ذكره صاحب الكشف أن يخادعون استمارة تمثيلية تشبها للهية الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ومن معاملة الله إياهم في الإملاء لهم والإبقاء عليهم ، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم ، بهيئة فعل المتخادعين .

الثالث أن يكون خادع بمعنى خدع أى غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصد البالغة. قال ابن عطية عن الخليل : يقال خادع من واحد لأن في الخادعة مهلة كما يقال عالجت المريض لمكان المهلة ، قال ابن عطية كأنه يُرد فاعل إلى اثنين ولا بد من حيث إن فيه مهلة ومدافعة ومماثلة فكأنه يقاوم في المني الذي يجيء فيه فاعل اه . وهذا يرجع إلى جعل صيغة الفاعلة مستمارة لمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التشبيه ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه : يخدعون الله . وهذا إنما يدفع الإشكال من إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه ، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله .

وأما التأويل في فاعل يخادعون المقدر وهو المفعول أيضا فبأن يُجمل المراد أنهم يخادعون رسول الله فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلي لأجل الملازمة بين الرسول ومُرسله وإما مجاز بالحذف للمضاف ، فلا يكون مرادهم خداع الله حقيقة ، ويبقى أن يكون رسول الله غدوعا منهم وخادعا لهم ، وأما تجوز خادعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزاء لهم على خداعهم فذلك غير لائق .

وقوله يخادعون الله قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وخلف يخادعون بألف بعد الخاء . وقرأه ابن عامر وعاصم وحزرة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب يخدعون بفتح التحتية وسكون الخاء .

وجملة وما يخادعون إلا أنفسهم حال من الضمير في يخادعون الأول أى يخادعون في حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم أى خداعهم مقصور من ذواتهم لا يرجع شيء منه إلى

الله والذين آمنوا . فيمتين أن الخداع في قوله وما يخادعون حين الخداع المتقدم في قوله « يخادعون الله » فيرد إشكال صحة قصر الخداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم الله تعالى والؤمنين . وقد أجاب صاحب الكشف بما حصله أن المخادعة الثانية مستمثلة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضر فإنها قد استتمت أولا في مطلق المعاملة الشبهة بالخداع وهي معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظ المخادعة استمارة ثم أطلقت ثانيا وأريد منها لازم معنى الاستمارة وهو الضر لأن الذي يماثل بالسكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معاميله فقد يجد قدرة من نفسه أو غيرة من صاحبه فيضره ضرا فصار حصول الضر للمماثل أمرا عرفيا لازما لمعاملته ، وبذلك صبح استمالة يخادع في هذا المعنى مجازا أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولا استمارة ثم نزلت منزلة الحقيقة فاستتمت مجازا في لازم المعنى المستمار له ، فالمنى وما يصرون إلا أنفسهم فيجربى فيه الوجوه المتعلقة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم ، ويحى تأويل معنى جعل أنفسهم شقا ثانيا للمخادعة مع أن الأفس هي عينهم فيكون الخداع استمارة للمعاملة الشبهة بفعل الجانبين المخادعين بناء على ما شاع في وجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التي تدعو إلى ارتكاب ما تسوء عواقبه أنها فعل نفس هي منارة للعقل وهي التي تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تحييل يبى على خطابة أخلاقية لإحداث المداوة بين الرء وبين خواطره الشريرة يجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النفس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو انتسبت إليه لا رأى من سبيل إلى مداقمها ، قال عمرو بن معديكرب :

فغاشت على النفس أول مرة فردت على مكروها فاستقرت

وذكر ابن عطية أن أبا على الفارسي أنشد لبعض الأعراب :

لم تدّر ما (لا) ولست تأثلها مُمرّك ما عشت آخر الأبد

ولم تؤامر نفسيك مُمتريا فيها وفي أختها ولم تسكد

ريد بأختها كلمة (نعم) وهي أخت (لا) والمراد أنها أخت في اللسان . وقلت ومنه

قول عروة بن أذينة :

وإذا وجدت لها وسائس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلها

فكانهم لما عصوا قومهم التي تدعوم للإيمان عند سماع الآيات والتندر إذ لا تحلو

النفس من أوبة إلى الحق جبل معاملتهم لها في الإعراض عن نصحتها وإعراضها عنهم في قلة تجديد الصبح لهم وتركهم في غيهم كالخداعة من هذين الجانبين .

واعلم أن قوله وما يخادعون إلا أنفسهم أجمعت القراءات المشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف والنفس في لسان العرب الذات والقوة الباطنية المبر عنها بالروح وخطر العقل .

وقوله وما يشعرون يعلف على جملة وما يخادعون هو والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية ، ومنه سمي الشاعر شاعرا لعله بالماني التي لا يهتدى إليها كل أحد وقدرته على

الوزن والتقفية بسهولة ، ولا يحسن لذلك كل أحد ، وقولهم ليت شعري في التحير في علم أمره خفي ، ولولا الخفاء لما عني علمه بل لعله بلا عني ، فقولهم هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة

لا بعدم الإحساس وهو أبلغ في التعم لأن التعم بالوصف الممكن الحصول أنكي من التعم بما يتحقق . عدمه فإن إحساسهم أمر معلوم لهم وللناس فلا ينبغيهم أن يوصفوا بعدمه وإنما الذي ينبغيهم

أن يوصفوا بالبلادة . على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يعتري فيه واختير مثله في نظيره في اغفاء وهو ألا أنهم هم للسودن ولكن لا يشعرون لأن كليهما أثبت فيه ما هو المال .

والناية وهي مما يخفى واختير في قوله ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون نفي العلم دون نفي الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه بأقل التفاتة إلى أحواله وتصرفاته لأن السفه أقرب لادعاء

الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح وعلى الإطلاق الثاني درج صاحب الكشاف قال : فهم لتمام غفلتهم كالذي لا حس له .

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ إِنَّمَا كَانُوا

مُكَذِّبِينَ ۝ ١٠ ﴾

استئناف محض لمد مساوهم ويموز أن يكون بيانها لجواب سؤال متعجب ناشئ عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل في قوله تعالى « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون

إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن من يسمع أن طائفة يخادع الله تعالى وتخادع قوما هديدين وتطمع أن خداعها يتمشى عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لا حق بها لطائفة جديرة بأن

يشجب من أمرها التعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قوله في قلوبهم مرض» بياناً وهو أن في قلوبهم خلا ترديد إلى أن بلغ حد الألف .

ولهذا قدم الطرف وهو في طوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل التفكير في المداع ظنا
كان للشغل عنه هو متعلقها وأثرها كان هو اللهم به في الجواب . وتتميز مرض التفتيم .
وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم .

والمرض حقيقة في عارض المزاج يخرجها عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجا
غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم فإن تم الخروج فهو الموت . وهو مجاز في الأعراض
النفسانية المارضة للأخلاق البشرية عروضا يخرجها عن كمالها ، وإطلاق المرض على هذا
شائع مشهور في كلام العرب وتدير المزاج لإزالة هذا المارض والرجوع به إلى اعتداله هو .
الطب الحقيقي ومجازي كذلك قال ملقمة بن عبدة الملقب بالفحل :

فإن تسألوني بالنساء فإني خير بأدواء النساء طبيب
فذكر الأدوية والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها .

والمراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازي لا محالة لأنه هو الذي اتصف به المنافقون
وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوي أعمالهم .

ومعنى فزادهم الله مرضا أن تلك الأخلاق التيممية الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت
تزايد فيهم بتزايد الأيام لأن من شأن الأخلاق إذا تمكنت أن تزايد بتزايد الأيام حتى
تصير ملكات كما قال الملوط القريني :

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه على السنّ خيرا لا يزال يزيد

وكذلك القول في الشر ولذلك قيل: من لم يتعلم في الصغر لا يتعلم في الكبر وقال النابغة
يهجو عامر بن الطفيل :

فإنك سوف تحلم أو تنأى إذا ما شئت أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجبا لازدياد ما يقارنه من سوء الأخلاق لأن النفاق يستر الأخلاق
التيممية فتكون محجوبة عن الناصحين والمرين والرشدين وبذلك تأصل وتتراكم إلى غير حد
فالنفاق في كتمه مساوي للأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب ، وإليك بيان
ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية في الجدول المذكور هنا وأشرنا إلى ما يشير
إلى كله خلق منها في الآيات الواردة هنا أو في آيات أخرى في هذا الجدول :

اعلم أن هذه طباع تنشأ من النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سيما النفاق في الدين فقد نهى الله تعالى لئلا يذم ذلك تملها وزينة فإن النفاق يعتمد على ثلاث خصال وهي: الكذب القول، والكذب الفعل وهو الخداع، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوقى إظهار حقيقة أمره وذلك لا يكون إلا بالخوف ضر أو خوف إخفاق سعى وكلامهما مؤذن بقلة الشجاعة والتهبات والثقة بالنفس وبمحسن السلوك، ثم إن كل خصلة من هاتيه الخصال الثلاث التسمية تؤكد هتوات أخرى، فالكذب ينشأ من شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يتمشى عند الناس وهذا من قلة الدكاء لأن النبيه يعلم أن في الناس مثله وخيرا منه، ثم البله يؤدي إلى الجهل بالحقائق وتراتب القول، ولأن الكذب يعود فكر صاحبه بالحقائق المرفقة وتشبهه عليه مع طول الاسترسال في ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلقه واقبأ، وينشأ عن الأمرين السه وهو خلل في الرأي وأقن في العقل، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يمدون الكذب من أمراض الدماغ. وأما نشأة المعجب والفرور والكفر وفساد الرأي من النباوة والجهل والسه فظاهرة، وكذلك نشأة الزلة والجن والتستر من الخوف، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأعداء تبدأ من شعورهم بخداعه، وتمتقها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تفنن ذلك صاحب في النفاق والخداع داخلهم الشك أن يكون إخلاصه الذي يظهره لهم هو من المخادعة فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتروق منه والنكابة به، وتصدى هو للمكر بهم والفساد ليصل إلى مرامه، فرمته الناس من قوس واحدة واجتنب من ذلك أن يصير هزاة للناس أجمعين.

وقد رأيت أن النائي عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك النائي أي تأمله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه، ولعل تنكير مرض في الموضوعين أشعر بهذا فإن تنكير الأول للإشارة إلى تنويع أو تكثير، وتنكير الثاني ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادة النكرة نكرة.

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض العلية من ذاتها لأن الله تعالى لما خلق هذا التولد وأسبابه وكان أمرا خفيا به الناس على خطر الاسترسال في النوايا الخبيثة والأعمال المنكرة، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمكنًا

من القلب فيمسر أو يتعذر الإقلاع عنها بعد تمسكها، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يتداركهم بلطفه الذي يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يسر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن .

فجملته « فزادهم الله مرضا » خبرية معطوفة على قوله « في قلوبهم مرض » واقعة موقع الاستئناف للبيان، داخلة في دفع التعجب، أي أن سبب توغلبهم في الفساد ومحاوالتهم ما لا يُنال لأن في قلوبهم مرضا ولأنه مرض يتزايد مع الأيام ترايدا جمولا من الله فلا طمع في زواله . وقال بعض المفسرين : هي دعاء عليهم كقول جابر بن الأصبط .

تَبَاعَدَ عَنِّي فَطَحَلْتُ إِذْ دَعَوْتُهُ أَمِينَ فزَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بُدَا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في المطف بالفاء ولأن تصدى القرآن لشتتهم بذلك ليس من دأبه ، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو « اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون » .

وقوله « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » معطوف على قوله « فزادهم الله مرضا » إكالا للفاصلة فأكمل بهذا المطف بيان ما جره التناق إلىهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة . وتقديم الجار والمجرور وهو « لهم » للتنبيه على أنه خير لانت حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه .

والأليم فمفعول بمعنى مفعول لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مُفْعَل وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم المفعول أي مؤلم من يمدب به على طريقة المجاز العقلي لأن المؤلم هو الممدب دون المذاب كما قالوا جَدَّ جَدَّه ، أو هو فمفعول بمعنى فاعل من أَلَمَ بمعنى صار ذا ألم ، وإما أن يكون فمفعول بمعنى مفعول أي مؤلم بكسر اللام، فمفعول لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى السميع كقول عمرو بن معد يكرب :

وخيل قد دَلَقَتْ لها بخيل تحية بينهم ضرب وجميع

أي موجع، واختلف في جواز القياس عليه والحق أنه كثير في الكلام البليغ وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يتبس حال الجاهل بحال البليغ فلا مانع من تحريك الكلام الفصيح عليه .

الصالحين الصالحين ، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع ، فذلك حُنف متعلق تفسدوا تأكيداً للمعوم المستفاد من وقوع القمل في حيز النفي .

وذكر المجل الذي أفسدوا ما يحتوى عليه وهو الأرض لتفطيع فسادهم بأنه ميثوث في هذه الأرض لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لجموعها . والراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوى عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها ، ونظيره قوله تعالى « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

وقوله تعالى « قالوا إنما نحن مصلحون » جواب بالنقض فإن الإصلاح ضد الإفساد، أى جعل الشيء صالحاً، والصالح ضد الفساد يقال مصلح بعد أن كان فاسداً ويقال مصلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً فهو موضوع للتندر المشترك كما قلنا . وجاءوا بإنما المقيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولا اعتداد بمخالفه شذوذاً في ذلك . وأقاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة رداً على قول من قال لهم لا تفسدوا ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من المصلحين في شيء أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملاً صالحاً وفساداً، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هو قصر حقيقة لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقياً ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب كما في دلائل الإعجاز ، واختير في كلامهم حرف إنما لأنه يخاطب به مخاطب مُعَرِّ على الخطأ كما في دلائل الإعجاز وجملت جملة القصر اسمية لتعديد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً ، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام .

(أَلَا إِنَّهُمْ مُمَّاسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) ١٢

رد عليهم في غرورهم وحصرهم أعصمهم في الإصلاح فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذى قالوه لأن تعريف السند يفيد قصر السند على السند إلى فيه يفيد قولاً إلا أنهم مفسدون قصر الإنساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم وذلك ينفي حصرهم أعصمهم في الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقص وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفى فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون سينة قصر ، إلا أنه

قَصْرٍ لِيُنْذِرَ أَعْدَاءَ نَفْسِ الْإِفْسَادِ عَنْ غَيْرِهِمْ . وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن ينتظم في عداد المصلحين لأن شأن الفساد عرقاً أن لا يكون مصلحاً إذ الإفساد من الحصول وإنما يصد عنه الوازع فإذا خلع المرء عنه الوازع وأخذ في الإفساد هان عليه الإفساد ثم تكرر حتى يصبح سجية ودأباً لا يكاد يفارق موصوفه .
وحرف الاللتنبية إعلانا لوصفهم بالإفساد .

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضا - كما أكد به القصر في قوله « وأولئك هم المفلحون » كما تقدم قريبا - ودخول (إِنَّ) على الجملة وقرنها بالآلة الفيدية للتنبيه وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالة على سخط الله تعالى عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل الواو أو الألف لا كان شأنها أن ينبها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلنية ما تضمنته الخبر من مدح أو ذم أو غيرها، وبذل ذلك أيضا على كمال ظهور مضمون الجملة للبيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب .

وقوله « ولكن لا يشعرون » حَمَلَهُ مَحْمَلُ قوله تعالى قبله « وما ينادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن أفعالهم التي يتجهجون بها وزعمونها منتهى الخدق والطمنة وخدمة المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة إلا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك لخفائه وللنشاوة التي أقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عظماء أهله، فإن حال القرين وسخافة المذهب تطمس على العقول النيرة وتُخَفُّ بالأحلام الراجحة حتى ترى حسناً ما ليس بالحسن . وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دَفَعُ لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ﴾

هو من تمام القول قبله فحكه حكاه بالمطف والقائل ، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضا طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإفلاخ من النفاق لأنهم ضجروا وسثموا كلفه ومقنياته، وكلت أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل . وحذف مفعول آمِنُوا استغناء عنه بالنشبية في قوله « كما آمن الناس » أو لأنه معلوم للسامعين . وقوله « كما آمن الناس »

الكاف فيه للتشبيه أو للتعليل، واللام في الناس للجنس أو للاستفراق العرفي . والمراد بالناس من عدداً الخاطئين ، كلمة تقولها العرب في الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والاقتداء بمن يسبقها في الأمر ، فلذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التسلية أو الانتساء . قال عمرو ابن البراءة النهمي ^(١) .

وتنصرُ مولانا ونعلمُ أنه كما الناس مجرؤمٌ عليه وجارمٌ وقوله « أؤمن كما آمن السفهاء » استقهام للإنكار ، قصدوا منه التبري من الإيمان على أبلغ وجه ، وجعلوا الإيمان التبرأ منه شيئاً بإيمان السفهاء تشبيهاً له وتبريضا بالمسلمين بأنهم حلهم على الإيمان سفاهة عقولهم ، ودلوا على أنهم علموا مراد من يقول لهم كما آمن الناس أنه يعني بالناس المسلمين .

والسفهاء جمع سفيه وهو المتصف بالسفاهة . والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأمر
قال السموال :

نَخَافُ أَنْ نَسْفَهَ أَحْلَانُنَا فَتَنَحَّلَ الدَّهْرُ مَعَ الْخَامِلِ

والرب تطلق السفاهة على أفن الرأي وضعفه ، وتطلقها على سوء التدبير للمال . قال تعالى « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » وقال « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً » الآية لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي . ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا خلفه في عقولهم ، وليس ذلك لبتحقيقهم ، كيف وفي المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار . وهذه شفتنة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالذمات بهتاناً ووقاحة ليلهمهم من تنبئ مفسادهم ولذلك قال أبو الطيب :

وَإِذَا أَتَيْتُكَ مَدَّيْتَنِي مِنْ نَاقِصٍ فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ

وليس في هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إثباتاً ، ولا نفياً لأن الثائنين لهم آمنوا كما آمن الناس هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يشعروا بهم فليس في الآية دليل على ظهور تفاقمهم للرسول بوجه متداد ولكنه شيء أطلع

(١) بدون مكسورة وسكون الماء نسبة إلى نهم: بطن من همدان

عليه نبيته ، وكانت الصلحة في ستره ، وقد أطلع بعض المؤمنين عليه بمخالطتهم وعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض عن إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعي يتماق بمحكم التفاهة والزندقة .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ ١٥

أتى بما يقابل جفاء طبعهم انتصاراً للمؤمنين ، ولولا جفاء قولهم « أتؤمن كما آمن السفهاء » لما تصدى القرآن لسبائهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين ولكنهم كانوا مضرب المثل « قُلْتُ فَأَوْجَيْتَ » ، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصراحة كما تقرر في آداب الخطابة ، وأعلن ذلك بكلمة ألا المؤذنة بالتنبيه للخبر ، وجاء بصيغة القصر على نحو ما تقرر في « ألا إنهم هم المفسدون » ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو إضافي لا محالة . وإذا ثبت لهم السفاهة اتفق عنهم الجلم لا محالة لأنها شذون في صفات العقول (إن) هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر وضيق الفصل لتأكيد القصر كما تقدم آتفا .

وَأَلَّا كَلَّخَهَا التَّعَدُّدُ فِي « أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُسْذُونُونَ » .

وقوله « ولكن لا يعلمون » تقي عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة يعلمون دون يشعرون خلافاً للآيتين السابقتين لأن انصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شعوراً ويكون الجهل به تقي شعوراً ، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرارهم في الاعتماد على إحدى الخلتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتاً كاملاً ولا على الإسلام كذلك كلف في النداء بسفاهة أحلامهم فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى ، وقد قالت العرب : السفاهة كاسمها . قال النابغة :

نُبْتُ زُرْعَةً وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا يُهْدَى إِلَى غَرَابِ الْأَشْجَارِ
وَقَالَ جَزْءُ بَنِ كِلَابِ الْفَقَمَى :

نَبَيْ ابْنِ كَوْزٍ وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا لَيْسَتْ أَدَمًا أَنْ شَتَوْنَا لِيَالِيَا

فظهر أن مام عليه من الكفر رشد ، وأن ما نقله المسلمون من الإيمان سفة يدل على

استفاء العلم عنهم . فتوقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتمجب من رضاهم بالاختصاص
يوسف السفاهة .

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ ﴾ ١٥

عطف « وإذا لقوا » على ما عطف عليه « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » « وإذا قيل لهم آمنوا كما
آمن الناس » .
والكلام في الظرفية والزمان سواء .

والتمهيد بقوله « وإذا لقوا » الذين آمنوا ، تمهيد لقوله « وإذا خلو » أي بذلك كل مفيداً فائدة زائدة
على ما في قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » الآية فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك ، لأن
المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم منهم ولقائهم بوجوه الصادقين ،
فاذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلموا ثوب التستر وصرحوا بما يبطنون . ونكتة
تقديم الظرف تقدمت في قوله « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » .

ومعنى قولهم آمنا أى كنا مؤمنين فالمراد من الإيمان في قولهم آمنا الإيمان الشرعى الذى
هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والمعية التى تلقب بها المؤمنون وعرفوا بها على حد قوله تعالى
« إنا هدنا إليك » أى كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله آمنا حتى يحتاج لتوجيه حذفه
أو تقديره ، أو أريد آمنا بما آمتم به ، والأول أظهر ، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم
مجلس النبىء صلى الله عليه وسلم ومجالس المؤمنين . ومعنى قالوا آمنا أظهر وأهم مؤمنون
بمجرد القول لا بمقد القلب ، أى نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان .

وقوله « وإذا خلو » إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » معطوف على قوله « وإذا لقوا » ،
والمقصود هو هذا المعطوف وأما قوله « وإذا لقوا » الذين آمنوا تمهيد له كما علمت ، وذلك ظاهر
من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا فى حال استهزاء بصريحون بقصده
إذا خلو أرباب دليل أنه قد تقدم أنهم يأبون من الإيمان ويقولون « أتؤمن كما آمن السفهاء » إنكاراً
لذلك ، وواو المطفأ سالحة للدلالة على المعية وغيرها بحسب السياق وذلك أن السياق فى بيان
ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قادتهم ، وإتعا لربهم مبجل مضمون الجملة الثانية فى

سورة الحال كان يقال قائلين لشيائطينهم إذا خروا لم تحمل الواو في قولهم وإذا خروا على الحال، أما الأول فلازم مضمون كلتا الجملتين لما كان صالحاً لأن يعتبر صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالمطف استقلال كليهما لأن النرض تعداد مساويهم فإن مضمون «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة .

كما يفسح عنه قوله « وإذا لقوا » الدال على أن ذلك في وقت مخصوص ، وأما الثاني فلأن الأصل اتحاد موقع الجملتين التاملتين لفظاً . ولما تقدم إيضاحه في وجه المدول عن الإتيان بالحال .

والشياطين جمع شيطان - جمع تكسير - وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية وهم من جنس الجن قال تعالى في إبليس «كان من الجن» وقد اشتهر ذكره في كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على الفساد ومثير الشر، تقول العرب فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استمارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق، قال تعالى «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين» الخ .

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء الرية فقال البصريون هو فيمال من شطن بمعنى بدم؛ لأنه أبعد عن رحمة الله وعن الجنة فتونه أصلية وقال الكوفيون هو فلان من شاط بمعنى هاج أو احترق أو يطل ووجه التسمية ظاهر . ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن صيغة اشتقاقه فحسب أى البحث عن حروفه الأصول وهل إن تونه أصل أو زائد وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذى فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم منعه من الصرف في قوله تعالى «وحفظناها من كل شيطان رجيم» . وقال ابن عطية ويرد على قول الكوفيون أن سيوبه حكى أن العرب تقول تشيطن إذا فعل فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشيطن اه . وفى الكشف: جعل سيوبه نون شيطان في موضع من كتابه أصلية وفى آخر زائدة اه .

والوجه أن تشيطن لما كان وصفا مشتقا من الاسم كقولهم تنمر أنبتوا فيه حروف الاسم على ما هي عليه لأنهم عاملوه معاملة الجامد دون المشتق لأنه ليس مشتقا مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال

وقطع النظر عن مادة الاشتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحاً لأحد القولين. وعندى أنه اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقه ودخل في العربية من لغة سابقة لأن هذا الاسم من الاسماء المتعلقة بالمقائد والأديان ، وقد كان لعرب العراق فيها السبق قبل اختطامهم إلى الحجاز واليمن ، ويدل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى في أكثر اللغات القديمة. وكنت رأيت قول من قال إن اسمه في الفارسية سَيِّطَان. وخلوا بمعنى اتفردوا فهو فعل قاصر ويمدى بالياء وبالألف ومن ومع بلا تضيين ويمدى بالي على تضيين معنى آب أو خالص ويمدى بنفسه على تضيين تجاوز وباعد ومنه ما شاع من قولهم «افعل كذا وخلاك ذم»^(١) أى إن تيمة الأمر أو ضره لا تمود عليك . وقد عدى هنا بالي ليشير إلى أن الخطوة كانت في مواضع هي مأبهم ومرجمهم وأن لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولحاة قليلة، أفاد ذلك كله قوله «لتوايخلوا» وهذا من بديع فصاحة الكلمات وصراحها .

واعلم أنه حكى خطابهم للذين آمنوا بما يقتضى أنهم لم يتوافيه بما يحقق الخبر من تأكيد، وخطابهم موم بما يقتضى أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه حرف التأكيد في قوله إنا معكم مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بعكس ذلك؛ لأن المؤمنين يشكون في إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون في بقاءهم على دينهم ، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لراحة ما هو أجدر بناتية البليغ من مقتضى الظاهر. فخلو خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد الخبر لأنهم لا يريدون أن يمرضوا أنفسهم معرض من يطرُق ساحته الشك في صدقه لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظهم إلى الشك وذلك من إتقان تقاضهم على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذين من الشك في المنافقين لعدم تعينهم عندهم فيكون تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر .

وأما قولهم لقومهم إنا معكم بالتأكيد فذلك لأنه لا يدا من إبداءهم في التفاف عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم في البقاء على الكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم

(١) أول من قاله قصير بن سعد الضبي لسرو بن عدى ملك الضبيين من عرب العراق حين حرض قصير عمرا على الأخذ بثار خاله جذيمة بن مالك الأبرش ملك الضبيين الذى قتلته الزباء المملقية ملكة تنمر إذ خدمته وجلبته إلى بلدها وقتلته غيلة فملك الضبيون ابن أخته عمرو بن عدى وكان قصير وزيراً لجذيمة ولابن أخته فلما استعصب عمرو الأخذ بثار قال له قصير «اطلب الأمر وخلاك ذم» أى إن نجحت فذلك ، وإلا فلا لوم عليك .

احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم . وكذلك قولهم إنما نحن مستهزئون فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق .

وقد وجه صاحب الكشف المدول من التأكيد في قولهم آمنا والتأكيد في قولهم إنما معكم بأن غايباتهم المؤمنين اتفق عنها ما يقتضى تأكيد الخبر لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن قوسهم لا تساعدهم على أن يتلفظوا بأقوى من ذلك ولأنهم علموا أن ذلك لا روج على المسلمين أى فاقصروا على اللازم من الكلام فإن عدم التأكيد في الكلام قد يكون لعدم اعتناء المتكلم بتحقيقه ، ولعله أن تأكيده عبث لعدم رواجه عند السامع ، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر . وأما غايباتهم شياطينهم فإنما أتوا بالخبر فيها مؤكدا لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغبتهم في النطق به ولعلهم أن ذلك رائج عند المخاطبين فإن التأكيد قد يكون لاعتناء المتكلم بالخبر ورواجه عند السامع أى فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار .

وقولهم إنما نحن مستهزئون قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرا إضافيا للقلب أى مؤمنون مخلصون ، وجملتهم إنما نحن مستهزئون تقرير لقوله إنما معكم لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه فأما أن تكون الجملة الثانية استثناء واقعة في جواب سؤال مقدر كأن سائلا يجب من دعوى بقائهم على دينهم لما اتفقوه من مظاهر التفات في معاملة المسلمين ، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار المودة للمؤمنين فأجابوا إنما نحن مستهزئون ، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر لأن الفكر السائل يتقد كذبهم في قولهم إنما معكم ويدعى عكس ذلك ، وإما أن تكون الجملة بدلا من « إنما معكم » بدل اشتمال لأن من دام على الكفر وتعالى فيه (وهو مقتضى معكم أى في تصليكم) فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم ، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع ما تقيده البديلة والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذى ينشأ عنه السؤال وهذا يفوت على تقديرى التأكيد والبديلة والاستهزاء : السخرية يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيدهم مثل استجاب ، أى عامله فعلا أو

(وَيَعِدُّهُمْ فِي طَغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) ١٥

يعني أنه معطوف على الله يستهزئ بهم .

ويعد فعل مشتق من المدد وهو الزيادة ، يقال مدّه إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعمد ، ودليله أنهم ضموا العين في المضارع على قياس المضاعف التعمدى ، وقد يقولون أمدّه بهمة التعدية على تقدير جعله ذا مدد ثم غلب استعمال مد في الزيادة في ذات المفعول نحو مدّه له في عمره ومدّ الأرض أى مططها وأطالها ، وغلب استعمال أمد المهور في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمدّه بجيش « أمدّكم بأنام وبنين » .

وبما استعمل هذا في موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل لا فرق بينهما في الاستعمال وقيل يختص أمد المهور بالخير نحو « أمدّونني بحال » « أن ما نمدّكم به من مال » ، ويختص مد بنير الخير ونقل ذلك عن أبي علي الفارسي في كتاب الحجة ، ونقله ابن عطية عن يونس ابن حبيب ، إلا المبدى باللام فإنه خاص بالزيادة في العمر والإمهال فيه عند الرغشرى وغيره خلافا لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للشفع وللأجل (بسكون الجيم) عن التفرقة بالهمز رجوعا للأصل لثلا يجمعوا بين ما يقتضى التعدية وهو الهمزة وبين ما يقتضى القصور وهو لام الجر ، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهى طريقة لهم في كثير من الأفعال التى يتفرع معناها الوضئ إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصوا بعض لثاته أو بعض أحواله ببعض تلك المانى جريا وراء التخصيص في الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان . وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية ، فلا يقال إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المانى هى دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبد الحكيم ؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح في الاستعمال لا تندد وضع ولا استعمال في غير المنى الموضوع له ونظير ذلك قولهم فرق و فرق و وعد وأوعد ونشد وأنشد ونزل (المضاعف) وأزل ، وقولهم المنار مصدر عثر إذ أريد بالفعل الحقيقة ، والمنور مصدر عثر إذ أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع ، وقد فرقت العرب في مصادر الفعل الواحد وفي جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود .

وتقدمة فعل يعد إلى ضمير المبال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يمدى إلى الطينان جاءت على طريقة الإجمال التي يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال وجعل الزجاج والواحدى أصله ويمد لهم في طينانهم تخفف لام الجر واتصل الفعل بالجرور على طريقة ترع الخافض وليس بذلك .

والطينان مصدر يوزن الثوران والشكران، وهو مبالغة في الطنى وهو الإفراط في الشر والكبر وتعليق فعل يمدم هنا بضمير النوات تمليق إجمالى بفسره قوله « في طينانهم » ويجوز أن يكون على تقدير لام محذوفة أى يمد لهم في طينانهم أى يمد لهم فى طينانهم فيكون نحو بعض مافسره قوله « الله يستهزى بهم » وهذا قول الزجاج والواحدى وفيه كمد .
والتمه أنطلس البصرة وتغير الرأى وفعله عمه فهو عامه وأعمه .

وإسناد المد إلى الطينان إلى الله تعالى على الوجه الأول في تفسير قوله وعدم إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول السبب عند أسبابها . فالنفاق إذا دخل القلوب ، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها ، ولما كان من شأن وصف النفاق أن تسمى عنه الرذائل التي قدمنا بيانها كان تكونها في نفوسهم متولدا من أسباب شتى في طباعهم متسللا من ارتباط السبب بأسبابها وهى شتى ومتفرعة وذلك بخلاف خاص بهم مباشرة ولكن الله حرهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجلبة بمحاربة نفوسهم ، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضيا استمرار طينانهم وتزايدهم بالرسوخ في إفساد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التي هي أسباب ازدياده ، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائعة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه الناس من إسناد ما خفى فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والخالع لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدها من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحو بنى الأمير للمدينة لاسيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف الناس مجال وهذا بخلاف نحو « يزيدك وجهه حسنا » وسرتى رؤيتك ؛ لأن ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه في العرف فلذلك قال الشيخ عبد القاهر : إنه من المجاز التي لا حقيقة له .

وإنما أضاف الطغيان للضمير للنافقين ولم يقل في الطغيان بتعريف الجنس كما قال في سورة الأعراف « وَاخْرَأْتُهُمْ بُمْدُوثِهِمْ فِي النَّارِ » إشارة إلى تقطيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه وإلهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم .
والظرف متعلق بيمدحهم . ويممبون جملة حالية .

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ﴾

الإشارة إلى من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما عطف على صلاته من صفاتهم وحي . باسم إشارة الجمع لأن ما صدق «من» هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى «ويعدم في طغيانهم يعمهون» فضمونها بمنزلة التوكيد ، وذلك مما يقتضى الفصل ، ولتفيد تعليل مضمون جملة ويعدم في طغيانهم يعمهون فتكون استئنافاً بيانياً لسائل عن الملة ، وهي أيضاً فذلكلة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم وشأن الفذلكة عدم العطف كقوله تعالى « تلك عشرة كاملة » ، وكل هذه الاعتبارات مقتضى لعدم العطف فيها ثلاثة موجبات للفصل . وموقع هذه الجملة من نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » ومقابل موقع جملة « ختم الله على قلوبهم » الآية واسم الإشارة هنا غير مشابه إلى ذوات ولكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فانكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم وهذا استعمال كثير الورد في الكلام البليغ .

وليس في هذه الإشارة إشعار يمد أو قرب حتى تفيد تحقيراً ناشئاً عن البعد لأن هذان اسماء الإشارة الغالبة في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لقصد كما تقدم في قوله تعالى « ذلك الكتاب » ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون العدول عن لفظها لقصد معنى ثان فإن قوله تعالى ذلك الكتاب مع قرب الكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التظيم . وعكس هذا قول قيس بن الخطيم:

مَتَى يَأْتِ هَذَا الْمَوْتُ لَا يُلْفِ حَاجَةً لِنَفْسِي إِلَّا قَدْ قَضَيْتَ قَضَاءَهَا

فإن الموت بعيد عنه فحقه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار استخفافه به .

والإشتراء اتصال من الشرى وفله شرى الذى هو معنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفله الجرد أشار أهل اللسان إلى أن قاعل هذه المطاوعة هو الذى قبل الفعل والتمه فعلوا بذلك على أنه أخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً أخذين وباذلين كان كل منهما بائناً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ فإن اعتبره المتكلم أخذاً لما صار بيده عبّر عنه بمبتاع ومشتر، وإن اعتبره باذلاً لما خرج من يده من الموض، عبّر عنه ببائع وشار، وبهذا يكون الفعلان جاريتين على سَن واحد. وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى والذى جرّاهم على ذلك سوء التأمل فى قوله تعالى « وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَمْدُونَةٍ » فتوهموا الضمير عائداً إلى المصريين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى « وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ » أى باهوه، وحسبك شاهداً على ذلك قوله « وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ » أما الذى اشتراه فهو فيه من الراغبين ألا ترى إلى قوله لا مراثة أكرى مشواهم

وعلى ذينك الاعتبارين فى فعلى الشراء والبيع كانت تمديتهما إلى المفعول فهما يتعديان إلى المقصود الأصلى بأنفسهما وإلى غيره بالباء فيقال باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف لأن الفرس هو الذى كانت المساقفة لأجله لأن الذى أخرجه ليبيمه علم أن الناس يرغبون فيه والذى جاء ليشتريه كذلك .

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مهمل بملافة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثانى وهو الحرص على شيء والزهد فى ضده أى حَرَصُوا على الضلالة، وَهَدُوا فى الهدى إذ ليس فى ما وقع من المنافقين استبدال شيء بشيء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين .
ويجوز أن يكون الاشتراء مستملاً فى الاستبدال وهو لازمه الأول واستماله فى هذا اللازم مشهور. قال يشامة بن حَزَن :

إِنَّا بَسِي نَحْلُكُ لَآلِئُ لَأَبِي عَنْهُ وَلَا هُوَ بِالْأَبْنَاءِ يَشْرِينَا
أى يبيمننا أى يبدلنا، وقال عنترة بن الأخرس الميمى من شراء الحماة :
وَمَنْ لَيْفَ يَمْتَ مَنَزَلَةٌ بِأُخْرَى حَلَلَتْ بِأَمْرِهِ وَبِهِ تَسِيرُ

أى إذا استبدلت دارا بأخرى . وهذا بخلاف قول أبى النجم :
أخذتُ بالجملة رأساً أزعمها وبالطويل المُرَّ عُمرًا جَيِّداً
كما اشترى المسلم إذ تمعرا

فيكون الحل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالة تشبه حال
اليهدى تلبسوا بها فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا
الوجه الثانى يصح أيضا أن يكون الاشتراء استمارة بتشبيهه بئذك الحالتين بحال المشتري
لشيء كان غير جائز له وارتضاءه في الكشف .

والموصول في قوله الذين اشترؤا بمعنى المرف بلام الجنس فيفيد التركيب قصر السند
على السند إليه وهو قصر ادعائى باعتبار أنهم بلبوا الناية في اشتراء الصلاة والحرص عليها
إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين .

﴿ فَمَا رِيحَتْ بِجَنَرِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾ 16

رَبَّتْ الفاء عدم الريح المظوف بها وعدم الاهتداء المظوف عليه على اشتراء الصلاة بالهدى
لأن كليهما ناشئ من الاشتراء المذكور في الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشتروا الصلاة بالهدى فقد
اشتروا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع فلا جرم أن يكونوا خاسرين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين فعدم
الاهتداء، وإن كان سابقا على اشتراء الصلاة بالهدى أو هو عينه أو هو سببه إلا أنه لكونه عدمًا فظهوره
للناس في الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس
المؤثر فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبه الملة الغائية، ولهذا عبر بما كانوا مهتدين دون
ما اعتدوا لأن ما كانوا أبلغ في النقي لإشماره بأن انتهاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق
قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها بخبرها منذ المضي فكان نقي الكون في الزمن الماضي
أنسب بهذا التفرع .

والريح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة في السلم بأكثر من الأمان التي اشتراها بها
التاجر ويطلق الريح على المال الحاصل للتاجر زائدا على رأس ماله . والتجارة - بكسر أوله -
على وزن فعالة وهي زنة الصائم ومعنى التجارة التصدى لا اشتراء الأشياء لقصد بيعها بشئ

أوفر مما اشترى به ليكسب من ذلك الوفر ما ينفقه أو يتأمله . ولما كان ذلك لا ينجح إلا بالتجارة والتجديد سينح له وزن الضائع رونق الربح في الآية تشبيه لحال المنافقين إذ قصدوا من التفاف غاية فأخفت مساعيهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح فلا التفات إلى رأس مال في التجارة حتى يقال إنهم إذا لم يربحوا فقد بقي لهم تقع رأس المال ويحاج بأن نقي الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف في النفقة من القوت والكسوة لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستمارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الأمور كلها كما هو مقرر في فن البيان .

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نقي عنها لأن الربح لما كان مسببا عن التجارة وكان الراجح هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلي وذلك أنه لولا الإسناد المجازي لما صح أن ينفي عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالمعلوم ضرورة فلا تظن أن النفي في مثل هذا حقيقة فتركه ، إن انتفاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح وهكذا تقول في نحو قول جرير « وتمت وماليل المولى بناهم » بخلاف قولك ما لي به بطول ، بل النفي هنا مجاز عقلي لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر ووصفها بالربح مجاز وقاعدة ذلك أن تنظر في النفي إلى النفي لو كان مثبتا فإن وجدت إثباته مجازا عقليا فأجمل عليه كذلك وإلا فأجمل عليه حقيقة لأنه لا ينفي إلا ما يصح أن ينفي . وهذه هي الطريقة التي اتصل عليها المحقق التفرائي في الطول ، وعدل عنها في حواشي الكشاف وهي أمثل مما عدل إليه .

وقد أفاد قوله فارحمت تجارتهم ترشيحا للاستمارة في اشتروا فإن مرجع الترشيح إلى أن يبقى المجاز بما يناسبه سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول له يد طول أو هو أسد دأى البرأت أم كان الترشيح متميزا به أو مستمارا لمعنى آخر هو من ملائمت المجاز الأول سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستمارة كما في هذه الآية فإن نقي الربح ترشح به اشتروا . ومثله قول الشاعر أنشد ابن الأعرابي كما في أساس البلاغة للزحمرى ولم يمزّه :

ولما رأيت النسر عز ابن داية وعشش في وكرته جاش له صدرى^(١)
 فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالتراب صبح تشبيه حلول الشيب في محل
 السواد وهما القودان يمشيش الطائر في موضع طائر آخر؛ لم لم يحسن إلا مع الجاز الأول
 كقول بعض فتاك العرب في أمه (أنشده في الكشف ولم أقف على تعيين قائله) :
 وما أم الرذيين ولين أدلت بمالمة بأخلاق الكرام
 إذا الشيطان قصص في قهاها تنفقتاه بالحبلى التوام

فإنه لما استمار قصص لدخول الشيطان أى وسوسته وهى استمارة حسنة لأنه شبه
 الشيطان بضرب يدخل للوسوسة ودخوله من مدخله التمارف له وهو القاصماء . وجعل
 علاجهم وإزالة وسوسته كالشفق أى تطلب خروج الضب من نافقائه بعد أن يسد عليه
 القاصماء ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعا للأولى . والآية ليست من هذا القبيل . وقوله
 «وما كانوا مهتدين» قد علم من قوله اشتروا الضلالة بالهدى إلى ما كانوا مهتدين، فحين أن
 الاهتداء المنفى هو الاهتداء بالمعنى الأصلى فى اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود
 وليس هو بالمعنى الشرعى المتقدم فى قوله «اشتروا الضلالة بالهدى» فلا تكرار فى المعنى
 فلا يرد أنهم لما أخبر عنهم بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى كان من التلوم أنه لم يبق فيهم
 هدى .

ومعنى نقي الاهتداء كناية عن إضاعة القصد أى أنهم أضاعوا ما سعوا له ولم يعرفوا ما
 يوصل لخير الآخر ولا ما يضر المسلمين . وهذا نداء عليهم بسفه الرأى والخرق وهو كما علمت
 فيما تقدم يجرى مجرى الملة لهدم ربح التجارة، فشبهه سوء تصرفهم حتى فى كفرهم بسوء تصرف
 من يريد الربح، فيقع فى الخسران . فقوله «وما كانوا مهتدين» تحذيرية ويصح أن يؤخذ منها
 كناية عن الخسران وإضاعة كل شئ لأن من لم يكن مهتديا أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء
 سلوكه .

(١) عز: غلب، وابن داية من أسماء التراب، سمى ابن داية لسواده، لأن الداية: العائنة، وكانت حواضن
 أبناء العرب والفتنات فى شؤونهم فى بيوت أكابرهم من الإماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإماء
 ابن داية تأنيهاً له لثلاث يقال العبد أو الوصف .

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

أعقبت تفاصيل صفاتهم تصوير مجموعها في صورة واحدة ، بتشبيه حلم هيئة محسوسة وهذه طريقة تشبيه التمثيل ، إلحاقاً لتلك الأحوال المقولة بالأشياء المحسوسة ، لأن النفس إلى المحسوس أميل .

وإتماماً للبيان يجمع التفرقت في السمع ، المطالعة في اللفظ ، في صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقما من قوس السامعين .

وتقرر للجميع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سابقاً لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها . قال في الكشف : « ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والتطائر شأن ليس بالغني في إبراز خبيات الماني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك التخليل في صورة المحقق والمتروك في مرض التيقن والنائب كالشاهد » .

واستدلالاً على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السى وفساد العاقبة ، فن فوائد التشبيه قصد تظهير المشبه .

وتقرئاً لما في أحوالهم في الدين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه ، وتنظير غرائبه بتمثيلها في المشبه به . قال في الكشف « ولأمر ما أكثر الله تعالى في كتابه البين أمثاله وفشت في كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء قال تعالى « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » اهـ .

والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم . وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستمارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل .

فجلة « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » واقمة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والقتلحة ، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والحالة التي وقع تمثيلها سيحى بيانها في آخر تفسير الآية .

وأصل المثل فتحتين هو النظير والمثابه ، ويقال أيضاً مثل بكسر الميم وسكون التاء ،

ويقال مثيل كما يقال شبه وشبه وشبيه ، وبدل وبدل ، وبدل ، ولا رابع لهذه الكلمات في معنى قتل وقيل وقيل بمعنى واحد .

وقد اختص لفظ المثل (بفتحين) بإطلاقه على الحال التريية الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شئت كما هنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى يمثل الجنة .
 وإطلاقه على قول يصدر في حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه ، فلا يزال الناس يذكرهم الحال التي قيل فيها ذلك القول تبعاً لذكره ، وهم من حالة محبة حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بلينغ ما يجعلها مذكرة تبعاً لذكره فيسمى مثلاً وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف وسرفونه بأنه قول شبه مضربه بمورده وسأذكره قريباً .

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من قائله في حالة محبة هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال المعجبة ، وأنهم لا يكادون يضرّبون مثلاً ولا يرونه أهلاً للتفسير وجديراً بالتداول إلا قولاً فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجاز ووفرة معنى ، فالتل قول عزيز غريب ليس من متعارف الأقوال . العامة بل هو من أقوال فنون البلاغة فلذلك وصف بالترابة^(١) أى العزة مثل قولهم « الصيف ضيقت اللب» وقولهم « لا يطاع لتصير أمر» وستعرف وجه ذلك .

ولما شاع إطلاق لفظ المثل (بالتحريك) على الحالة المعجبة الشأن جعل اللفظ إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعني وصفين منزهين من متعدد أتوا في جانب التشبه والشبه به معاً أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على التشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون مثل فلان كمثل الأسد وقفاً شبهوا حالاً مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى « إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه» بل يذكرهم لفظ المثل في الجانبين طلباً نحو الآية هنا ، وربما ذكروا لفظ

(١) أشرت بتفسير معنى الترابة لدفع الحيرة الواقعة في المراد من قول صاحب الكشاف « إلا قولاً فيه غرابة الخ » فقد فسرها الطيبي بفضوض الكلام وكونه نادراً معنى ولفظاً وهذا لا يخلو وقد سكت عنه الشارحان : السد والبيد ، وقد حام حوله الخفاجي .

للنمل في أحد الجانبين كقولنا مثل الحياة الدنيا كاه أنزله من السماء آية وذلك ليتبادر
 السامع أن القصور تشبه كاه بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات فصار لفظ النمل في تشبيه
 الخلية مبنياً من أصل واحد ومستملاً في معنى الحالة فكذلك لا يستنون عن الإتيان بحرف
 التشبيه حتى مع وجود لفظ النمل فصلت الكاف في قوله تعالى «كذلك» دالة على التشبيه وليست
 زائدة كما زعموا في شرح الحاشية، وقبيل عبد الحكم عند قوله تعالى «أو كعب»
 وتوقفاً مع أصل الوضع وإقصاء من الاستعمال ألا ترى كيف احتضى من إعادة لفظ النمل
 عند الحذف في قوله تعالى «أو كعب» ولم يستثن عن الكاف.

ومن أجل إطلاق لفظ النمل تخص طاء الياء مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب
 بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب التمثال على هيئة منقولة من متعدد في غير ما وضع
 له مجرؤه وبلاغة للتشابة استلزام تخيلية وقد تقدم الإلزام بشيء منه عند قوله تعالى «أو كعب»
 على هدى من ربهم -

والتي تمت كلامهم فوجعت التشبيه التمثيل يستره ما يترى التشبيه المفرد فيجىء في
 أربعة أقسام:

الأول ما مرح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما
 في هذه الآية وقوله «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» إذا قدرنا أولئك كالذين
 اشتروا كما فعلت.

الثاني ما كان على طريقة الاستعارة التخييلية للمصرحة بأن يذكر اللفظ التمثال بالمطابقة
 على الهيئة التشبيهية ويجوز ما يدل على الهيئة للتشبيه نحو المثال للشهور وهو قولهم: إنى أراك
 تقدم رجلاً وتؤخر أخرى.

الثالث تخيلية مكنتية وهي أن تشبه هيئة بهيمة ولا يذكر اللفظ التمثال على الهيئة التشبه
 بها بل يرش إليه بما هو لازم مشتهر من لولائه، وقد كنت أعدد مثلاً لهذا النوع
 خصوصاً الأمثال المروية بهذا القالب نحو الصيف ضيقت اللبن ويدي لا يمد عمرو ونحوها
 من الأمثال فإنها ألفاظ قيلت عند أحوال ومشتهرت وعلوت حتى صار ذكرها يبنى بذلك
 الأحوال التي قيلت متبعاً وإن لم يذكر اللفظ التمثال على الحالة، وموجب شهرتها سيأتي ثم لم
 يحضر في مثال المكنتية التخييلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة، فلما

دفعوا الليث وفرغوا من مواراته التراب ضج أناس يقولهم : « اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاقفر للأتصار والمهاجرة » فقلت إن الذين سنوا هذه المقالة في مثل هذه الحالة ما أرادوا إلا التنظير هيئة حفرم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد في كتب السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرم ذلك شبيهاً بحفر الخندق في غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى فلم يذكروا ما يدل على الشبه به ولكنهم طووه ورمزوا إليه بما هو من لوازمه التي عرف بها وهو قول النبي : تلك المقالة ثم ظفرت بقول أحمد بن عبدربه الأندلسي :

وَقُلْ لِمَن لَّامَ فِي التَّصَابِي خَلٌّ قَلِيلًا عَنِ الطَّرِيقِ

فأرى من باب التمثيلية المكنية فإنه حذف المشبه به وهو حال التعرض لسائر طريقته يسده عليه ويغتمه المرور به وآتى بشيء من لوازم هذه الحالة وهو قول السائر للتعرض : خل عن الطريق .

رأبها تيمية كقول أبي عطاء السدي :

ذَكَرْتُكَ وَالْخَطْلُ يُخْطَرُ بَيْنَنَا وَقَدْ نَهَلْتُ مِنَ التَّمَقُّعِ السُّمَّ

فأثبت النهل للرمح تشبيهاً لها بحالة التناول فيها تصيبه من دماء الجرحى مرة بعد الأخرى كأنها لا يرونها ما تصيبه أولاً ثم أتى بنهلت على وجه التيمية، ومن هذا القسم عند التفرأى الاستمارة في (على) من قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » وقد تقدم الكلام عليه هناك .

فأما المثل الذي هو قول شبه مضربه بمورده، وهو الذي وعدت بذكره آنفاً فعنى تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لها شبه بالحالة التي صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التي صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التي عرضت وينطق بالقول الذي كان صدر في أثناء الحالة المشبه بها ليدكر السامع تلك الحالة، وبأن حالة اليوم شبيهة بها وبجمل علامة ذكر ذلك القول الذي قيل في تلك الحالة : وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستمارة التيمية المكنية لأجل كون تلك الألفاظ الممة بالأمثال قد سارت وقلت بين البلغاء في تلك الحوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا بحالة لمقارنتها لها في أذهان الناس فهي

لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روادف أحوالها وكان ذكر تلك الأمثال رمزاً إلى اعتبار الحالات التي قيلت فيها ، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبق على ألفاظها المحفوظة المعبودة فيزول اقتربها في الأذهان بصورة الحوادث التي قيلت فيها فلم يذكرها رمزاً للحال المشبه به التي هي من روادفها لا عالة وفي هذا ما ينفي عن نطلب الوجه في احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة في الحكم بين صاحب الكشف وصاحب الفتاح إذ جعل صاحب الكشف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الترابية فقال « ولم يضر بوا مثلاً ولا رأوه أهلاً للتفسير ، ولا جديراً بالتداول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه ومن ثم حوفظ عليه وحى من التغيير » فتردد شرحه في مراده من الترابية ، وقال الطيبي الغرابة غموض الكلام وندرته وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ ، أما الأول فكان يرى عليه أثر التناقض وما هو يتناقض نحو قول الحكم بن عبد بنوفل : رب رمية من غير رام . أى رب رمية مصيبة من غير رام أى عارف وقوله تعالى « ولكم في القصص حياة » إذ جعل القتل حياة . وأما الثاني بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الجلباب بن المنذر « أنا جذيلها المحكم وعذيقها المرجب »^(١) أو فيه حذف وإشمار نحو رمية من غير رام . أو فيه مشاكلة نحو : كما تدن تدان . أراد كما تفعل تجازى . وفسر بعضهم الغرابة بالبالغة والفصاحة حتى صارت عجبية وعندى أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولاً بديعاً خاصياً إذ الغريب مقابل المؤلف والغرابة عدم الإلف يريد عدم الإلف به في رتبة الشأن . وأما صاحب الفتاح فجعل منها من التغيير لورودها على سبيل الاستمارة فقال : ثم إن التشبيه التمثيل متى شاع واشتهر استعمله على سبيل الاستمارة صار يطلق عليه المثل لا غير اهـ . وإلى طريقته مال التفتراني والسيد . وقد علمت سرها وشرحها فيما بيناه . ولورود الأمثال على سبيل الاستمارة

(١) الجذيل والذيق - يوزن التصغير - فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة ، والحكم بصيغة اسم المفعول بمعنى المحكم عليه أى تحكك عليه الإبل الجرباء فيمر عليها بعد أن يزول قشره . والذيق : تصغير عذق - بمنع العين - وهو النخلة ، والمرجب بصيغة اسم المفعول الذى جعلته رجباً - بضم الراء وسكون الجيم - وهى دعامة نبي حوله ثلاثين أسفله . وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستفتون برأيه . فانه تصاب الأنصارى يوم القيمة .

لا تنير عن لفظها الذي ورد في الأصل تذكيراً وتأييداً وتغيرهما، فتمنى قولهم في تعريف التل بهذا الإطلاق « قول شبه مضربه بمجوده » أن مضربه هو الحالة المشبهة سميت مضرباً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول أى وضه أى انطق به يقال ضرب التل أى شبه ومثل قال تعالى « أن يضرب مثلاً » وأما موردته فهو الحالة المشبهة بها وهى التى ورد ذلك القول أى صدر عند حدوثها ، سميت مورداً لأنها بمنزلة مكان الماء الذى يردده المستقون ، ويقال الأمثال السائرة أى الفاشية التى يتناقلها الناس ويتداولونها فى مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد . « والذى استوقد ناراً » مفرد مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريك كون الحالة المشبهة حالة جماعة المنافقين ، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة فإن المراد تشبيه حال المنافقين فى ظهور أثر الإيمان ونوره مع تمقبه بالسلالة ودوامه ، بحال من استوقد ناراً . واستوقد بمعنى أوقد فالسين والتاء فيه للتأكيد كما هما فى قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » وقولهم استبان الأمر وهذا كقول بعض بنى بولان من طى فى الحماسة .

نَسْتَوْقِدُ النَّبِيلَ بِالْحَضِيضِ وَقَدْ حَطَّأُ نَفُوسًا بُنْتُ عَلَى الْكِرَمِ
أراد وقوداً يقع عند الرى بشدة . وكذلك فى الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين فى إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الوقود .

وقوله :

﴿ فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُمْ دَهَبَ اللَّهُ نَبُورَهُمْ ﴾

مفرغ على استوقد . ولا حرف يدل على وقوع شىء عند وقوع غيره فوقع جوابها مقارن لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أى حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها أى أن يكون جوابها كالمعلول لوجود شرطها سواء كان من رتب المعلول على الملة أو كان رتب السبب العرفى على السبب أم كان رتب القارن على مقارنه المهيأ والقارن الحاضل على سبيل المصادفة وكلها استعمالات واردة فى كلام العرب وفى القرآن . مثال رتب المعلول على الملة لما تفتت أخلاطه حُم ، والسبب على السبب ، ولما

جاءت رسلنا لوطاًسى منهم وذاق بهم ذرعاؤه وقولُ عمرو بن معد يكرب :
 لما رأيتُ نساءنا يفحصن بالزنا شدا
 نازلتُ كبشهم ولم أر من تزال الكبش بدا
 ومثال المقارن الهياً قول امرئ القيس :

فلما أجزنا ساحة الحلى واتضحى بنا بطن خبت ذى حفاف عقتل
 هصرتُ بقودى رأسها فتأملت على هضم الكشح رباً الخلل

ومثال المقارن الحاصل اتفاقاً لما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما وقوله فلما
 دخلوا على يوسف أوى إليه أخاه. فن ظن أن لما تؤذن بالسببية اغترارا بقولهم وجود
 لوجود حملا للام في عبارتهم على التلميل فقد ارتكب شططا ولم يجد من كلام الأئمة
 فرطاً.

وأضاء بجى، متمديا وهو الأصل لأن مجرد ضاء فتكون حينئذ همزة للتمدية كقول
 أبى الطمجان التميمي .

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى ثقب الجزع ثاقبه
 ويجىء قاصرا بمعنى ضاء فتمزته للصيرورة أى سار ذا ضوء فيساوى ضاء كقول
 امرئ القيس يصف البرق :

يضيء سناه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المقتل

والآية تحتملها أى فلما أضاءت النار الجهات التى حوله وهو معنى ارتفاع شامها وسطوع
 لها، فيكون ما حوله موصولاً لمفعولاً لأضاءت وهو المتبادر . وتحتمل أن تكون من أضاء
 القاصر أى أضاءت النار أى اشتعلت وكثر ضوءها فى نفسها ، ويكون ما حوله على هذا
 ظروفاً للنار أى حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها . وحوله ظرف للمكان القريب ولا يلزم
 أن يراد به الإحاطة فعوله هنا بمعنى لديه ومن توهم أن « ما حوله » يقتضى ذلك وقع فى
 مشكلات لم يجد منها مخلصاً إلا ببناء .

وجمع الضمير فى قوله بنورهم مع كونه بلسق الضمير المفرد فى قوله ما حوله، مراعاة
 للحال الشبهة وهى حال النافقين لا للحال الشبهة بها ؛ وهى حال المستوقد الواحد على وجه

بديع في الرجوع إلى النرض الأصلي وهو انطلاس نور الإيمان منهم، فهو عائذ إلى المنافقين لا إلى الذي، قريباً من رد العجز على الصدر فأشبهه تجريد الاستمارة للفردة وهو من التفتين كقول طرفة:

وفي الحى أحوى ينفذ للرد شادن مظاهرُ سَمَلَى لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض في قوله الآتي «والله عيمط بالكافرين». وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر الشبه وذكر الشبه به فالتكلم بالخيار في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البض نوها واحداً في الشبه والشبه به، فما ثبت للشبه به يلاحظ كالتأنيب للشبه. وهذا يقتضى أن تكون جملة ذهب الله بنورهم جواباً (لما) فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار المبتدأ به، للتنبية على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل فلما أضاعت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإيجاز. وقريب منه قوله تعالى «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون». وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أولو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» فقوله «أرسلتم» حكاية لخطاب أقوام الرسل في جواب سؤال محمد صلى الله عليه وسلم قوله «أولو جئتمكم».

وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقاً لما في الآية بعدها من قوله تعالى «يحملون أصابهم في آذانهم» إذ يمين رجوعه لبض الشبه به دون الشبه. وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله «ذهب الله بنورهم» استثناء ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى «فلما أضاعت ما حوله» ويكون جواب لما محذوفاً دل على الجملة المستأنة وهو قريب مما ذكرته إلا أن الاعتبار مختلف.

ومعنى ذهب الله بنورهم: أطفأ نارهم فبهر بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند إنهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطفي، والرب والناس يسندون الأمر الذي لم يضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله «وعدم في طغيانهم»

وذهب المدي بالباء أبلغ من أذهب المدي بالمهمزة وهاته البالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب صاحب كقوله « فلما ذهبوا به » وأذهبه جملة ذاهبا يأمره أو إرساله فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهابا لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيدا معنى أذهبه، ثم تنوسى ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله « يأتي بالشمس من الشرق » وقوله - « وجاء بكم من البدو » ثم جمعت الهمزة لجرّد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب منه . ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب فبقيت البالغة فيه . وضمير المرذ في قوله وما حوله مراعاة للحال المشبهة .

واختيار لفظ النور في قوله ذهب الله بنورهم دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذي يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التي يظهر منها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور في القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة ، وعبر عما يقابله في الحال المشبهة بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب في اصطلاح التكلم كما قدمنا الإشارة إليه في وجه جمع الضمير في قوله « بنورهم » .

﴿ وَرَكَعُكُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ 17

هذه الجملة تتضمن تقريراً لضمون ذهب الله بنورهم لأن من ذهب نوره بقي في ظلمة لا يبصر ، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التي صاروا إليها فإن الدلالة الصريحة من الارتسام في ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية فإن قوله ذهب الله بنورهم يفيد أنهم لما استوقدوا ناراً فانطفأت اندمدت القائمة وخابت الساعى ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك « وَرَكَعُكُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ » تذكيراً بذلك وتنبهاً إليه . فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصور المآل وتلك يظنون ويشبهون ويمثلون ويصفون المعرفة ويأتون بالحال ويسدون الأخبار والصفات فهذا إطناب بديع كما في قول طرفة :

ندامى بيض كالنجوم وقينة تروح إلنا بين برد ومجسد

فإن قوله روح إلينا الخ لا يفيد أكثر من تصور حالة القينة وتحسين مناديتها . وتفيد هذه الجملة أيضا أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد ، على ما في قوله وركبهم من إفاضة تخييرهم ، وما في جمع ظلمات من إفاضة شدة الظلمة وهي قائمة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ذهب الله بنورهم وما يقتضيه جمع ظلمات من تقدير تشبيهات ثلاثة لاضلالات ثلاث من ضلالهم كما سيأتي . وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطف على الجملة ولم تفصل .

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له في موضع وإيقاؤه في ذلك الموضع . وكثيرا ما يذكرون الحال التي ترك الفاعل للمفعول عليها ، وفي هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازا من معنى صير أو جعل . قال النابغة :

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس معلى به القار أجرب

أي لاتصيرني بهذه المشابهة ، وقول عنتره :

جاءت عليه كل عين ربة فتركن كل قرارة كالدم

يريد صيرن ، والأكثر أن يكنى به في هذا الاستعمال عن الزهادة في مفعوله كما في بيت النابغة ، أو من تخييره كما في هذه الآية .

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صير حتى يكون منصوبه الثاني مفعولا ، وما يعتبر المنصوب الثاني منه حالا ، أنه إن كان المقصد إلى الإخبار بالتخليه والتضحى عنه فالمنصوب الثاني حال وإن كان المقصد أولا إلى ذلك المنصوب الثاني وهو عمل الفائدة فالمنصوب الثاني مفعول وهو في معنى الخبر فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معنى وإن احتمله لفظا .

وجمع ظلمات لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الظلم ظلمات يوم القيامة » فإن السكرة لما كانت في البرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تمدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتي عند قوله تعالى « وادعوا ثبورا كثيرا » في سورة الفرقان ، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم ، للواحد ، وضمير التكلم ومنه غيره للتعظيم ، وصيغة الجمع من ذلك القليل ، قيل لم يرد في القرآن ذكر الظلمة مفردا ، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلافا في فصيح الكلام وسيأتي بيان هذا عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في سورة الأنعام بخلاف قوله تعالى

« في ظلمات ثلاث » فإن التعمد مقصود بقرينة وسفه بثلاث . ولكن بلاغة القرآن وكلام الرسول عليه السلام لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظة الفرد ، ويتمين في هذه الآية أن جمع ظلمات أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي : حالة الكفر ، وحالة الكذب ، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق . وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في تردد بين مظاهر الإيمان ويواطئ الكفر فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم اندمائه قبل الانتفاع به ، فإن في إظهارهم الإسلام مع المؤمنين سورة من حسن الإيمان وبشاشته لأن للإسلام نورا وركبة ثم لا يلبثون أن يرجعوا عند خلوهم بشياطينهم فيزول منهم ذلك ويرجعوا في ظلمة الكفر أشد مما كانوا عليه لأنهم كانوا في كفر فصاروا في كفر وكذب وما يتفرع عن النفاق من اللذام ، فإن الذي يستوقد النار في الظلام يتطلب رؤية الأشياء فإذا انطفأت النار صار أشد حيرة منه في أول الأمر لأن ضوء النار قد عودَ بصره فيظهر أثر الظلمة في المرة الثانية أقوى وبرسخ الكفر فيهم . وبهذا تظهر نكتة البيان بجملة « لا يبصرون » لتصوير حال من انطفأ نورهُ بعد أن استضاء به .

ومفعول لا يبصرون محذوف لتصد عموم نفي البصريات فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدَّر له مفعول كأنه قيل لا إحساس بصر لهم ، كقول البحترى :

شَجَوُ حَسَادِهِ وَغِيْظُ عَدَائِهِ أَنْ يَرَى مَبْصَرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

وقد أجمل وجه الشبه في تشبيه حال المنافقين اعتمادا على فطنة السامع لأنه يَتَخَفَّضُهُ من مجموع ما تقدم من شرح حلم ابتداء من قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » إلخ وما يتضمنه التلآن من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبهة بها . فإن إظهارهم الإيمان بقولهم « آمنا بالله » وقولهم « إنما نحن مصلحون » وقولهم عند لقاء المؤمنين « آمنا » أحوال ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي صلى الله عليه وسلم وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاة والصدقة مع المسلمين ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيكاد نور الإيمان يحترق إلى نفوسهم ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انقضاءهم عن تلك المجالس الزكية وخلصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعادم الأحوال النقيمة

من محاولة الكفر وخداع المؤمنين والمصدق عليهم والاستهزاء بهم ووسفهم بالسفه ، مثل ذلك التظاهر ، وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها . ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الحياة المشبه بها وبما يلحقها للهياة المركبة من حللم هو قابل لتحليله بتشبيهاً مفردة لكل جزء من هياة أحوالهم بجزء مفرد من الهياة المشبه بها فشبه استاهم القرآن باستيقاد النار ، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين ، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار ، وشبه كفرهم بالظلمات ، ويشبهون بقوم انقطع إصارهم .

﴿ صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ ١٨

أخبار ليمتدأ محذوف هو ضمير يورد إلى ما عاد إليه ضمير «مَثَلُهُمْ» ولا يصح أن يكون عائداً على الذي استوقد لأنه لا يلتم به أول التشبيه وآخره لأن قوله «كُلُّ الذي استوقد ناراً» يقتضى أن المستوقد ذو بصر وإلا لما تأتى منه الاستيقاد ، وحذف السند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جملوه كأنه قد عُرِفَ للسامع فيقولون : فلان أو فتى أو رجل أو نحو ذلك على تقدير هو فلان . ومنه قوله تعالى « جزاء من ربك عطاءً حساباً ربُّ السماوات والأرض وما بينهما » التقدير هو رب السماوات عُدل عن جعل رب بدلاً من ربك ، وقول الخامس (١) :

سَأَشْكُرْ عَمْرًا إِنَّ رَاحَتُ مَنِيَّتِي أَيْدِي لَمْ تُعْمَنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتِ
فَتَى غَيْرُ مَعْجُوبٍ التَّيْنِ عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مَظْهَرُ الشُّكْوَى إِذَا التَّمَلَّ زَلَّتْ

وسمى السكاكي هذا الحذف « الحذف الذي اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه » . والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ شبهوا في اندام آثار الإحساس منهم بالصمم البكم العمى أى كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دال على جمع ، فالمتنى كل واحد منهم كالأسم الأبكم

(١) من الحاشية في باب الأضفاف غير منسوب ، ونبه الشريف المرتضى في أماليه لإبراهيم بن العباس الصولي . وقيل لعبد الله بن الزبير . وقيل لمحمد بن سعيد الكاتب ، وعمرو المذكور هم عمرو بن سعد بنه الناس الملقب بالأشبق .

الأُمى وليس المنى على التوزيع فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأُمى، وليس هو من الاستمارة عند محقق أهل البيان . قال صاحب الكشاف « فإن قلت هل يسمى ما فى الآية استمارة قلت غتلف فيه والمحققون على تسميته تشبيهاً بلينا لا استمارة لأن الستار له مذكور وم المنافقون اهـ » أى لأن الاستمارة تعتمد على لفظ الستار منه أو الستار له فى جملة الاستمارة ففى ذكر ما فهو تشبيه ، ولا يضر ذكر لفظ الستار له فى غير جملة الاستمارة لظهور أنه لولا الهم بالستار له فى الكلام لما ظهرت الاستمارة ولذلك اتفقوا على أن قول ابن الميديد :

قامت تطلقى من الشمس نفسٌ أعزُّه على من نفسى

قامت تطلقى ومن عجب شمسٌ تطلقى من الشمس

أن قوله شمس استمارة ولم يضمنهم من ذلك ذكر الستار له قبل فى قوله نفس أعزُّه وضميرها فى قوله قامت تطلقى وكذا إذا كان لفظ الستار غير مقصود ابتناء التشبيه عليه لم يكن مانعاً من الاستمارة كقول أبى الحسن ابن طباطبأ :

لا تمجّبوا من على غلاته قد زرّ أزواره على القمر

فإن الضمير لم يذكر ليبنى عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه .

والصم والبكم والمنى جمع أصم وأبكم وهم من أنصف بالصم والبكم والمنى . قالصم اندمام إحساس السمع عن من شأنه أن يكون سميماً ، والبكم اندمام النطق عن من شأنه النطق ، والمنى اندمام البصر عن من شأنه الإبصار .

وقوله « فهم لا يرجعون » تفرّيع على جملة « مم بكم مى » لأن من اعتراه هذه الصفات اندم منه الفهم والإنفهام وتمذّر طمع رجوعه إلى رشد أو سواب . والرجوع الانصراف من مكان حلول ثان إلى مكان حلول أول وهو هنا مجاز فى الإقلاع عن الكفر .

﴿ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَّرَعْدٌ وَرَقٌّ ﴾ .

عطف على التمثيل السابق وهو قوله « كمثل الذى استوقد ناراً » أميد تشبيه عالم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جوارب ودوافع

حين يجاذب قوسهم جاذب الخير عند سماع مواضع القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوب وأنوار ومزيجات وأكدار، جاء على طريقة بلقاء الرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لاسيما التمثيل منه وهي طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه .
وقد استقرت من استبالمهم فرائضهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيه على تشبيه كقول امرئ القيس في مملته :

أصاحـ رى برقاً أريك وميضه كلمـ الـدين في حـجـةٍ مُكـلِّـل
يضو سناه أو مصابيح راهب أـمالـ السـليطـ بالـدُّبـالـ المُـقـتـل
وقول لبيد في مملته يصف راحلته :

فلها هيب في الزمام كأنها صهباء خف مع الجنوب جهاها
أو مُلمِعٌ وسَفَتْ لأحَبَّ لآحه طرَّدَ الفُحولَ ومَرَّ بها وكِدَامُهَا^(١)

وكثر أن يكون العطف في نحوه بأو دون الواو، وأو موضوع لأحد الشئين أو الأشياء فيقول منها معنى التسوية وربما سلكوا في إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة أى لتختار التشبيه بهذا أم بذلك وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرهما :
أفأفك أم وخشية مبيوعة خذلت وهادية الصَّوارِ قوامها^(٢)
وقال ذو الرمة في تشبيه سير ناقته الخبيث :

وثبَّ السَّحَجِ من عَانَتِ مَعْقِلَةٍ كأنَّه مستبآنُ الشَّكِّ أو جَبِ

(١) الهباب - بكسر الهاء - مصدر كالهبوب وهو التهوض والنشاط. والصهباء : الحبابة اللاتل لونها لسواد . والجهام : السحاب لا مطر فيه وهو خفيف الير. والللمع : التي استبان حبلها، وأراد الأنان ووسقت : حلت. والأحطب : هو حار الوحش وقوله لأحطب أى من أحب . ولاحه : غيره . وطررد الفضول : خضامها . والكدم - بكسر الكاف - المش .
(٢) اللبوعة : التي أكل السبع ولدها . وخذلت بمعنى تأخرت عن سواحيها في الرواح . والمادية المنقصة . والصوار - بكسر الصاد - قطع النعم . والقوام - بكسر القاف - ما به يقوم الأمر أى تأخرت النجعة الوحشية ولم تهتد بتقمة القطيع .

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ نَمِشْتُ بِالْوَشْيِ أَكْرُمُهُ مَسَّعَ الْخَدَّ غَايِرَ نَاشِعُ شَبَبُ

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ خَانِبَ بِالْيَمِّ مَرَمُهُ أَبُو ثَلَاثِينَ أُمْسَى وَهُوَ مُنْقَلَبُ (١)

وربما عطفوا بالواو كما في قوله تعالى « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون » الآية ثم قال « وضرب الله مثلا رجلين » الآية . وقوله « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور » الآية . بل وربما جمعا بلا عطف كتوله تعالى « حتى جعلناهم حصيداً خامدين » . وهذه تفننات جميلة في الكلام البليغ فاغتنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيلي فإنه لمزته مفرداً تمز استطاعة تكريره .

وأوعظت لفظ صيب على الذي استوقد بتقدير مثل بين الكاف وصيب . وإعادة حرف التشبيه مع حرف المطف للمتنى عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنبينه وهم في الغالب لا يكررونه في المطف .

والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماعهم القرآن وما فيه من آي الوعيد لأمتالهم وآي البشارة ، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة منارة للحالة التي مثلت في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد » بنوع إطلاق وتقييد .

فقوله « أو كصيب » تقديره أو كفرق ذى صيب أى كقوم على نحو ما تقدم في قوله « كمثل الذي استوقد » دل على تقدير قوم قوله « يحملون أسايهم في آذانهم » وقوله

(١) قوله أذاك : الإشارة إلى حصار الوحش في الآيات قبله، وهو الذى أراحه بالمسح . والمسحج : المكدر وهو من الصفات الغالبة على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن حكام في جلده من المراك مع الحر، والنش - بكسر اللام - هى به النش بنحها وهو قط يبيس وسوده، وأراد به الثور الوحشى . والوشى : التخطيط . والمنشع : الأسود . والشبب : السن من ثيران الوحش . وقوله خانب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل يقل الريح احمرت ساقيه . والسى - بكسر السين وتشديد الياء - للستوى من الأرض . وأبو ثلثين أى له ثلاثون فرخا وذلك عدد ما يبيض النعام . ومنقلب : راجع لفراخه فهو شديد الير .

« يخطئ أبصارهم » الآية . لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا يجيء فيه ما جاز في قوله « ذهب الله بنورهم » الخ . فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائر في ليل بأرض قوم أصابها النيث وكان أهلها كائنين في مساكنهم كما علم ذلك من قوله « كما أضاء لهم مشوا فيه » فذلك النيث تقع أهل الأرض ولم يصنهم يوماً اتصل به من الرعد والصواعق ضر ولم ينفع للارين بها وأضر بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق ، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالنيث وارد . وفي الحديث الصحيح « مثل ما بعثني الله به من الهدى كمثل النيث أصاب أرضاً فكان منها نقيّة » الخ . وفي القرآن « كمثل غيث أعجب الكفار نباته » . ولا تجد حالة سالحة لتمثيل هيئة اختلاط تقع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من يديم التمثيل القرآني، ومنه أخذ أبو الطيب قوله :

ففي كالسحاب الجوّن يُرَجَى وَيُتَّقَى يُرَجَى الْحَيَا مِنْهُ وَتُخْشَى الصَّوَاقِ

والظلمات مستعار لما يمتري الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تمتري السائر في الليل وحشة النجم لأنه يجلب عنه ضوء النجوم والقمر . والرعد لقوارع القرآن وزواجره . والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر فظهر أن هذا المركب التمثيل صالح لاعتبارات طريق التشبيه وهو أعلى التمثيل .

والصيب فيعمل من صاب يصوب صوباً إذا زل بشدة ، قال المرزوقي إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسمية فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل . والظاهر أن قولهم من السماء ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضر صورة الصيب في هذا التمثيل إذ اللطام مقام إطناب كقول امرئ القيس :

* بكلمود صخر حطه السيل من علر *

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحط بكلمود صخر إلا من أعلى ولكنه أراد التصوير ، وكقوله تعالى « ولا طائر يطير بجناحيه » ، وقوله « كالذي استهوته الشياطين في الأرض » وقال تعالى « فأُمِطْرُ عَامِنَا حجارة من السماء » .

والسما تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » وتطلق على السحاب، وتطلق على المطر

نفسه في الحديث: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إرسماء الخ، ولما كان تسكون المطر من الطبقة الزمهريرية المرتفعة في الجو جمل ابتدأه من السماء وتكرر ذلك في القرآن .

ويمكن أن يكون قوله « من السماء » تقييدا للصيب إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستفراق كما ذهب إليه في الكشف على بعد فيه إذ لم يحدد دخول لام الاستفراق إلا على اسم كل ذي أفراد دون اسم كل ذي أجزاء فيحتاج لتنزيل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال فالتدلي يظهر لي إن جعلنا قوله « من السماء » قيداً للصيب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عالياً كان أدوم بخلاف الذي يكون من جوانب الجو ويكون قريباً من الأرض غير مرتفع : وضمير فيه عائد إلى صيب والظرفية مجازية بمعنى معه، والظلمات مضي القول فيه آفاً والبراد بالظلمات ظلام الليل أي كسحاب في لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطراً وبرقاً وتسمى سارية . والرعد أصوات تنشأ في السحاب . والبرق لامع ناري مضيء يظهر في السحاب، والرعد والبرق ينشآن في السحاب من أثر كهربائي يكون في السحاب فإذا تكاثفت سحابتان في الجو إحداهما كهرباًؤها أقوى من كهرباء الأخرى وتماكتا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق في الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوى هو السمي الرعد وهو فرقة هوائية من فعل الكهرباء، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباءين وذلك يسبب انقذاح البرق. وقد علمت أن الصيب تشبيه للقرآن وأن الظلمات والرعد والبرق تشبيه لنوازع الوعيد بأنها تسر أقواماً وهم المنتقمون بالنيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم .

﴿ يَمْحُكُونَ أَصْلِحَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
بِالْكَافِرِينَ ۚ يَكَاذِبُ الْبَرَقُ يُخَفِّفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مِّشْوًى فِيهِ وَإِذَا
أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ٢٥ ﴾

الأظهر أن تكون جملة « يحملون » حالا اتضح بها المقصود من الهيئة الشبه بها لأنها كانت جملة ، وأما جملة « يكاذ البرق » فيجوز كونها حالا من ضمير يحملون ، لأن بها كمال إيضاح الهيئة للشبه بها ويجوز كونها استئنافا لبيان حال الفريق عند البرق نشأ عن بيان حالهم عند الرعد . وجملة « كلما أضاء لهم مشوا فيه » حال من البرق أو من ضمير أبصارهم لا غير ، وفي هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يمتري القائم تحت السماء حين الرعد والبرق والظلمات فهو يخشى استكاث سمه ويخشى الصواعق حذر الموت وبمشيه البرق حين يلعب بإضاءة شديدة ويصمى عليه الطريق بمد اقطاع لمانه . وقوله « كلما أضاء لهم » تمثيل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائر في الليل المظلم المرعد البرق .

وقوله « والله عيظ بالكافرين » اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين في كفرهم لا لجرد التنفيع في التمثيل . وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم » رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل فالضائر التي في جملة « ولو شاء الله » راجعة إلى أصل الكلام ، وتوزيع الضائر دل عليه السياق .

فصر من زواجر القرآن بالصواعق وعن انحطاط قلوب المنافقين وهي البصائر من قرار نور الإيمان فيها بخطف البرق للأبصار ، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلا من جمهور السريين وهو مجاز شائع ، يقال فلان يمد ويرق ، على أن بناء هنا على المجاز السابق زبده قبولاً ، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك في صحة اعتقادهم يخشى الساري في ظلمة إذا أضاء له البرق ، ومن إقلاهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماشي عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل ، وخلل ذلك كله تهديد لا يناسب إلا الشبهين وهو

ما أفاده الاعتراض بقوله « والله محيط بالكافرين » وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم » فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنة تبييناً على وجه الشبه وتقريباً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالبعد والبرق في حصول أثرى النفع والضرر فهما مع تفنن في البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز . وجعل في الكشف الجمل الثلاث مستأناً بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استثناءً من جملة « أو كصيب » والثانية وهي « يكاد البرق » مستأنة من جملة « يحملون » لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهي « كلا أضاء لهم مشوا » مستأنة من قوله « يكاد البرق » والمعنى عليه ضعيف وهو في بعضها أضعف منه في بعض كما أشرنا إليه آنفاً .

والجمل والأصابع مستعملان في حقيقةهما على قول بعض المفسرين لأن الجمل هو هنا بمعنى النوط ، والظرفية لا تقتضي الإحاطة فجعل بعض الإصبع في الأذن هو جمل للإصبع فتشتمل بعض علماء البيان بهذه الآية للمجاز الذي علاقه الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشف بقوله هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله « فاعملوا وجوهكم » « فاطعموا أيديهما » ومنه قولك مسحت بالتمديد ، ودخلت البلد ، وقيل ذلك مجاز في الأصابع ، وقيل مجاز في الجمل ولئن شاء أن يحمله مجازاً في الظرفية فتكون تبعية لكلمة في . ومن في قوله « من الصواعق » للتلميل أى لأجل الصواعق إذ الصواعق هي علة جمل الأصابع في الآذان ولا ضير في كون الجمل لا تقاؤها حتى يقال يلزم تقدير مضاف نحو ترك واتقاء إذ لا دأى إليه ، ونظير هذا قولهم سقاء من الميمة (يفتح الميم وسكون الباء وهي شهوة اللين) لأن الميمة سبب السقي والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو التائب أم لم يكن كما هنا . وقوله والصواعق جمع صاعقة وهي نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفاً . وقوله يحذر الموت يفعل لأجله وهو هنا علة وغاية مما .

ومن بديع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة للشبه بها حال التناقض حين منازعة الجوازب لنفوسهم من جوازب الاهتداء ورتقها ما يفاض على تقوسهم من قبول دعوة النبي وإرشاده مع جوازب الإصرار على الكفر وذبحهم عن أنفسهم أن يطلق بها ذلك الإرشاد حيناً يخلون إلى شياطينهم ، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه في

في مفرداته إلى تشابه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة الشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم سيب معه ظلمات وورعد وصواحق لا يطيقون سماع قصفها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض راجع للنافقين إذ قد حق عليهم التمثل واتضح منه حالهم فكان أن ينيه على وعيدهم وتهديدهم وفي هذا رجوع إلى أصل الفرض كالرجوع في قوله تعالى « ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض .

والإحاطة استمارة للقدرة الكاملة شبهت القدرة التي لا يفوتها القدر بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التسمية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يفلتهم وأنه يميز بينهم على سوء صنعمهم .
والخطف الأخذ بسرعة .

وكما كلمة تنيد عموم مدخولها ، وما كافة لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلة كل .

وذكر كلما في جانب الإضاءة وإذا في جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على الشيء وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفتنون زماناً أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة . وأضاء فعل يستعمل قاصراً ومتعدياً باختلاف المعنى كما تقدم في قوله « فلما أضاءت ما حوله » . وأظلم يستعمل قاصراً كثيراً ويستعمل متعدياً قليلاً والظاهر أن أضاء هنا متعد فمفعول أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشى أو الطريق أى أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أى وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فاستناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإظلام . ومعنى القيام هدم الشيء أى الوقوف في الموضع .

وقوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بهمهم وأبصارهم » مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلاً بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أى ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطاً للظهور أن الجواب هو دليل للمفعول وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله »

قال الشيخ في دلائل الإيجاز: إن البلاغة في أن يحيا به كذلك عنذوا وقد يتفق في بمنه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخرمي مولى بني خريم من شراء عصر الرشيد يرى أبا الهيثم الخرمي حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكي دما لبكيتهُ عليه ولكن ساحة الضير أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولي أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع الخ كلامه وتبته صاحب الكشف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون للمفعول إلا في الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حيث قد يكون كثيرا . وعندى أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبلغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بمد الإيهام وهذا هو الغالب في كلام العرب ، قال طرفة: وإن شئتُ لم رقل وإن شئتُ أرفقت. وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإخبار في الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهما لآخذنا» ويحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لا ابتداء تقريره كافي بيت الخرمي والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفًا إما من الأول أو من الثاني . وقد يوم كلام أئمة المائى أن المفعول التريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لأزل ملائكة» فإن إزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المرى .

وإن شئتُ فازعمُ أن من فوق ظهرها عبيدك واستشهد إلهك بشهد

فإن زعم ذلك زعم غريب .

والضمير في قوله بسمهم وأبصارهم ظاهره أن يمدوا إلى أصحاب الصيب الشبه بمحلم حال الناقضين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب الشبه بمحلم بمتنفي قوله «يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يحملون أصابعهم في آذانهم» والقصود أن الرد والبرق الواقفين في الهيئة الشبه بها ما رعد وبرق بلنا متنفى قوة جنسيهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك للحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة الشبه بها أن يسرى نظيره في الحالة الشبه وهي حالة الناقضين فهم على وشك اندماد الاتضاع بأسماعهم وأبصارهم اندما تاما من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجا لهم وإملاء ليزدادوا

إنما أو تلوما لهم وإعذارا لعل منهم من شوب إلى الهدى وقد صيغ هذا المعنى في هذا الأسلوب لا فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمهم وأبصارهم من قناهم إن لم ينتدروا الإقلاع من التفاق وذلك يكون له وقع الرعب في قلوبهم كما وقع لعتبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم « قُلْ أُنذِرَكُمْ سَاعَةً مِثْلَ سَاعَةِ عَادٍ وَنُوحٍ » .

فليس المقصود من اجتلاب لوفى هذا الشرط إقادة ما تقتضيه لوفى من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك بل المقصود إقادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهاب البصر والرد أبصارهم الواقفين في التمثيل متوفرة وهي كفران النعمة الحاصلة منها إذ إنما رزقوها للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية فلا أمرضوا عن الأمرين كانوا أحرى بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إسهالا لهم وإقامة للحجة عليهم فكانت لو مستعملة مجازاً مرسلًا في مجرد التمليق إظهارا لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أبي بن سلمي بن ربيعة من شراء الحماصة يصف فرسه .

ولو طَارَ ذو حَقَرٍ قَبْلَهَا لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَطِرْ

أي توفر فيها سبب الطيران : فالمنى لو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم بزيادة ما في البرق والرد من القوة فيفيد بلوغ الرد والبرق قرب غاية القوة . ويكون لقوله « إن الله على كل شيء قدير » موقع عجيب .

وقوله « إن الله على كل شيء قدير » تذييل ، وفيه ترشيح للتوجيه المقصود للتهديد زيادة في تذكيرهم وإبلاغهم وقطعا لمنزتهم في الدنيا والآخرة .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 21

استئناف ابتدائي ثنى به المنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بماله بعد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلافه ، ومثلت حال كل فريق وضرت له أمثاله فإنه لا استوفى أحوالا للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام لخطاب عمومهم بما ينفعهم إرشادا لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم

يكن ما ذكر آتاه من سوء صنعمهم حائلا دون إعادة إرشادهم والاقبال عليهم بالخطاب فيه تأنيس لأتسمهم بمد أن هدمهم ولا مهم وذم صنعمهم ليطمئنا أن الإغلاظ عليهم ليس إلا حرصا على صلاحهم وأنه غنى عنهم كما يفعله الرب الناس حين يزجر أو يوبخ فيرى انكسار عس مرباه فيجبر خطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحا وحبا لخيره فلم يترك من رحمة خلقه حتى في حال عتوم وضلالهم وفي حال علمهم إلى مصالحهم .

وبعد فهذا الاستثناس وجبر الخواطر يزداد به المحسنون إحسانا وينكف به المجرمون عن سوء صنعمهم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيما سلف حظا منه . فالقصود بالنداء من قوله « يا أيها الناس » الاقبال على موعظة نبد الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن في الخطاب بيا أيها الناس ، وقرينة ذلك هنا قوله « فلا تجملوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وانتفع الخطاب بالنداء تنويها به . ويا حرف للنداد وهو أكثر حروف النداء استعمالا فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يقدر غيره من حذف حرف النداء ولكونه أصلا كان مشتركا لنداء القرب والبيد كما في القاموس . قال الرضى في شرح الكافية : إن استعمال يا في القرب والبيد على السواء ودموى الجازي في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل . وهو يريد بذلك الرد على الزمخشري إذ قال في الكشف « ويا حرف وضع في أصله لنداء البيد ثم استعمل في مناداة من مها أو غفل وإن قرب تنزيلا له منزلة من بمد » وكذلك فعل في كتاب المفصل .

وأى في الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة ، نحو أى رجل أو بطريق الإبدال نحو يا أيها الرجل ، ومنه ما في الاختصاص كقولك للجليس أنا كميتم مهمك أيها الجالس عندك وقد يتادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا فرما يؤتى بالمنادى حينئذ نكرة مقصودة أو غير مقصودة ، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرفا باللام الجفسية إشارة إلى تطرق التعريف إليه على الجملة تفننا لجرى استعمالهم أن يأتوا حينئذ مع اللام باسم إشارة إفرافا في تعريفه^(١)

(١) علله كثير من التوحيين بأنه لكراهية اجتاع حرق تعريف، ورده الرضى بأنه لا يمكن اجتاع حرفين في أحدهما من الثلاثة ما في الآخر وزيادة كما في لقد، وإلا، وقالوا يا هنا، ويا أنت. والتي يختار في تعليقه أنه كراهية اجتاع أداتى تعريف وحرف النداء وأل للمرة .

وفصلوا بين حرف النداء والاسم اللنادى حيثئذ بكلمة أى وهو تركيب غير جار على قياس اللغة ولله من بقايا استعمال متيق .

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقواها التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل يأياها الناس يأيهؤلاء وقد صرحوا بذلك فى بعض كلامهم كقول الشاعر الذى لا نعرفه .

• أَيْهَذَانِ كَلَا زَادَ يَكَا •

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضا بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتبار كونه فردا من جنس فخصوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة بصلته والدال على الجنسية لأن الموصول يأتى لما تأتى له اللام فيتحمون أيًا كذلك نحو « يأياها الذى نزل عليه الذكر ».

والناس تقدم الكلام فى اشتقاقه عند قوله تعالى « ومن الناس » وهو اسم جمع نودى هنا وعرف بأل يشمل كل أفراد منبه لأن المجموع للفرقة باللام للعموم مالم يتحقق عهد كما تقرر فى الأصول واحتمالها العهد ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت فى العموم أنص من عموم الفرد المحلى بأل .

فإن نظرت إلى سورة الخطاب فهو إما واجه به ناسا سامعين قسمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولأن سيوجد من بعد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين وذلك أمر قد تواتر تقلا ومعنى فلا جرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذى لا يكون لمعين فيترك فيه التمييز ليم كل من يصلح للمخاطبة بذلك وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاء والأمراء والمؤلفين فى كتبهم من نحو قولهم يا قوم ، يا فتى ، وأنت ترى ، وبهذا تلم ، ونحو ذلك فما ظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عاما لكل من يشمله اللفظ من غير استثناء بدليل آخر . وهذا هو تحقيق المسألة التى يفرضها الأصوليون وسببون منها بخطاب المشافهة والمواجهة هل يعم أم لا . والجمهور وإن قالوا إنه يتناول الموجودين دون من بعدهم بناء على أن ذلك هو مقتضى المخاطبة حتى قال المضد إن إنكار ذلك مكابرة، ويبحث فيه التفتران، فهم قالوا إن شمول الحكم لمن يأتى بعدهم هو مما تواتر من عموم البتة وإن أحكامها شاملة للخلق فى جميع الصور كما أشار إليه البيضاوى .

قلت الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف في توجه الخطاب في أصل الثبات لأن المشرع لا يقصد لفريق معين ، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة في الظواهر والتقاليد ، فقرينة عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة ، غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق ممنوى إعلالي على نحو ما تقرر في تعلق الأمر في علم أصول الفقه فتفرض مثله في توجه الخطاب .

والمبادأة في الأصل التذلل والخضوع وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى «إياك نعبد» ولاكان التذلل والخضوع إنما يحصل من صدق اليقين كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلاهية مبدأ المبادأة لأن من أشرك مع المستحق مالميس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له . فالخطاب بالأمر بالمبادأة المشركون من العرب واليهود منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب المبادأة من إثبات الخلق ومن توحيده ، ومن الإيمان بالرسول ، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى منتهى المبادأة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه فأنهم مشمولون للخطاب على ما تقرر في الأصول ، فالأمورية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك في معانيه عند من يأتي ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفريع قوله بمد ذلك « فلا تعجلوا لله أمدا » على قوله « اعبدوا ربكم » الآية . فليس في هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالمبادأة بالنسبة إليهم إنما يمتنى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول ، وخطابهم بذلك متفق عليه وهي مسألة صحيحة .

وقد مضى القول في معنى الرب عند قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » في سورة الفاتحة . ووجه الضلوع عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو الطرية إذ لم يقل اعبدوا الله ، لأن في الإتيان بلفظ الرب إيذاناً بأحقية الأمر بمبادئته فإن المدبر لأمر الخلق هو جدير بالمبادأة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج .

وإنفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله ، فإن للمشركين وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها ضريد اختصاص ببعض الأصنام ، كما كان لتقيف

مزيد اختصاص بالآلات كما تقدم في سورة الفاتحة وبمعهم الأوس والخزرج كما سيأتي في تفسير قوله تعالى « فني حج البيت أو اعتمر » في هذه السورة فالمدول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد فهي أخصر من الموصول فلو أريد غير الله لقليل اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله « اعبدوا ربكم » مريحا في أنه دعوة إلى توحيد الله ولذلك فقوله « الذي خلقكم » زيادة بيان لوجب العبادة ، أو زيادة بيان لا اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة .

وقوله « والذين من قبلكم » يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آياتهم فقالوا « نمت ونميا وما يهلكنا إلا الدهر » فكان قوله « والذين من قبلكم » تذكيرا لهم بأن آباءهم الأولين لا بد أن ينتهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى . ولعل هذا هو وجه التأكيد بزيادة حرف (من) في قوله « من قبلكم » الذي يمكن الاستثناء عنه بالاختصار على قبلكم ، لأن (من) في الأصل للابتداء فهي تشير إلى أول الموصوفين بالقبلية فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيد الغالب عليها إذا وقت مع قبل وبعد .

والخلق أسله الإيجاد على تقدير وتسوية ومنه (خلق الأديم إذا هيأه ليقطعه ويخرزه) قال جبير في هم بن سنان :

وَأَنْتَ تَقْرَى مَا خَلَقْتَ وَتَمْسَحُ الْقَوْمَ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرَى

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء للمدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخنزير فالخلق وإيجاد العوالم وأنجاس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهامية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه ويضيه وتكوين الزرع في حبوب الزرية وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا مبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالترج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للأنبات ، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري

خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع ، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من المدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى « أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » - وقال - « هل من خالق غير الله » وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة الثبوتية لكان إطلاقه مجرعة فيجب أن ينبه على تركه . وقال النزالي في المقصد الأسنى : لا حظ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً يفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالقصرح لالم يمكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم (أى الخالق) عليه مجازاً اه . فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض البعاد مشروطاً بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جملة مجازاً بعيداً فاحكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله » - وقول الله تعالى - « وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى » فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذى لا يقدر عليه إلا الله تعالى . ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال تعالى وتبارك الله أحسن الخالقين .

وجملة ولستم تتقون تعليل للأمر بأعبدوا فلذلك فصلت أى أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا .

« ولعل » حرف يدل على الرجاء . والرجاء هو الإخبار عن تهيؤ وقوع أمر في المستقبل وقوماً مؤكداً . تبيين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء .^(١) ومناها مركب من رجاء التكلم في الخطاب وهو معنى جزئى حرف وقد شاع عند الفرسين وأهل العلوم الحيرة في عمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترحى يتفنى مدم الجزم بوقوع الرجاء عند التكلم فلذلك جانب في معناها حتى قال الجوهري « لعل كلمة

(١) وليس فيها معنى إنشائي طبعي وذلك لم يندوا الفصل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التي وذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى « لعل أبلغ الأسباب أسباب السهوات فأطلع » إلا في رواية خص من ماسم .

شك « وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها ولأنها قد وردت في اختيار مع عدم حصول الرجوع لقوله تعالى «ولتأخذنا آل فرعون بالسنين وقصص من الثمرات لعلهم يذكرون» مع أنهم لم يذكروا كما بيته الآيات من بعد .
ولهم في تأويل لمل الواقعة في كلام الله تعالى وجوه :

أحدها قال سيويه « لمل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين اهـ . »
يعني أنها للإخبار بأن المخاطب يكون مرجواً واختاره الرضي قائلاً لأن الأصل أن لا يخرج من معناها بالكيفية . وأقول لا يعني سيويه أن ذلك معنى أصل لها ولكنه يعني أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التصحيز في أحد جزأى المسمى الحقيقي لأن الرجاء يقتضي راجياً ومرجواً منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئى ، وكل من الفاعل والمفعول مدلول لمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تعطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يكن في الحرف أو الفعل متجزئاً، إذ المجاز إنما يتطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو .

ثانيها أن لمل للإطعام تقول : للقاصد لملك نعال بنيتك، قال الزمخشري « وقد جاءت على سبيل الإطعام في مواضع من القرآن » . والإطعام أيضاً معنى مجازى للرجاء لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطعام فالإطعام لازم بمرتبتين .

ثالثها أنها للتتمليل بمعنى كي قاله قطرب وأبو علي الفارسي وابن الأنباري، وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواضع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء، فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في محو قوله « وما يدريك لمل الساعة قريب » لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب، ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى في (لمل) لا يوجد له شاهد من كلام العرب وجملة الزمخشري قولاً متفرعاً على قول من جعلها للإطعام فقال « ولأنه إطعام من كرم إذا أطعم فعل » قال من قال: إن لمل بمعنى كي « يعني فهو معنى مجازى ناشئ عن مجاز آخر فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب .

رابعها ما ذهب إليه صاحب الكشف أنها استعارة فقال « ولعل واقعة في الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليعبدهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم للخير

والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجع أمرهم وهم عتارون بين الطاعة والعميان كما ترجعت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصدقته قوله تعالى «ليلوكم أيكم أحسن عملاً» وإنما يلى ويختبر من نخى عنه الثواب، ولكن شبه بالاختيار بناء أمرهم على الاختيار، فكلام الكشف يميل لىل فى كلامه تعالى استمارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المزيد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراجي والمرجو منه والرجاء فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة .

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لىل الواقعة فى مقام تلميل أمر أو نهى لها استعمال ينافر استعمال لىل المستأقفة فى الكلام سواء وقعت فى كلام الله أم فى غيره، فإذا قلت اتقوا فلاناً لملك تنصحه كان إخباراً باقتراب وقوع الشيء وأنه فى حيز الإمكان إن تم ما علق عليه فأما اقتضاؤه عدم جزم التكلم بالحصول فذلك معنى التزاي أغلبي قد يلى اقتضاؤه بالقرينة وذلك الاتقاء فى كلام الله أوقع، فاعتقادنا بأن كل شيء لم يقع أو لا يقع فى المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الاتزاي دون احتياج إلى التأويل فى معنى الرجاء الذى تفيد لىل حتى يكون مجازاً أو استمارة لأن لىل إنما أتى بها لأن المقام يقتضى معنى الرجاء فالترام تأويل هذه الدلالة فى كل موضع فى القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذى يقتضيه المقام والجماعة لجأوا إلى التأويل لأنهم نظروا إلى لىل بنظر متحد فى مواقع استعمالها بخلاف لىل المستأقفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به . وعلى كل فعنى لىل غير معنى أنفاله المقاربة » .

والتقوى هى الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين فى أسبابها، وهو حصول صفات السكال التى يجمعها التقدين ، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى « هدى للمتقين » . ولما كانت التقوى نتيجة المباداة جعل رجاءها آراً للأمر بالمباداة وتقدم عند قوله تعالى « هدى للمتقين »، فالمعنى اعبدوا ربكم رجاء أن تتقوا فتصبحوا كإمامين متقين، فإن التقوى هى الناية عن المباداة فرجاء حصولها عند الأمر بالمباداة وعند عبادة المابدأو عند إرادة الخلق والتكوين واضح الفائدة .

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾

يتبين أن قوله « الذي جعل لكم الأرض فراشا » صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله « الذي خلقكم »، والقصود الإيحاء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفرادها بها فإنه لما أوجب عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إياه وحده، وهي نممه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه مكن لهم سبل العيش وأولها للكان الصالح للاستقرار عليه بدون لقوب فجعله كالفرش لهم ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لجياهم والذي هو غذاء الروح الحيواني وذلك ما أشير إليه بقوله « والسما بناء » ويكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية في العلو ، من زمهرير أو عناصر غريبة قاتلة خائفة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهي كالبناء له وتحميها كمنع البناء فشميت به على طريقة التشبيه البليغ وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار .

والمراد بالبناء هنا إطلاقها العرفي عند العرب وهو ما يبد وللناظر كالقبة الزرقاء وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد في قوله « أو كصيب من السماء » وهذا هو المراد الناب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع .

ومعنى جعل الأرض فراشا أنها كالفرش في التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار . والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحماة بحيث يترجح الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة .

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حاجزة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية فهي كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة فإن للكرة الهوائية دفعا لأضرار أظهرها دفع ضرر طغيان مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع من بعض الكواكب اليها وتلطيفها حتى تختلط بالهواء، أو سد الهواء إيها عنا مع ما في مشابهة منظر الكرة الهوائية لهيئة القبة، والقبة بيت من آدم مقبب وتسمى بناء ،

والبناء في كلام الرب ما يرفع محكمه على الأرض لوقاية سواء كلن من حجر أو من آدم من شر، ومنه قولهم بقي على امرأته إذا تزوج لأن الزوج يجعل بيتا يسكن فيه مع امرأته وقد اشتهر إطلاق البناء على القبة من آدم وقلبك سموا الأدم التي تبنى منه القباب مبناة بفتح الهمز وكسرها وهذا كقولهم في سورة الأنبياء «وجعلنا السماء سقفا محفوظا».

فإن قلت يقتضى كلامك هذا أن الامتنان بجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة وذلك لا يدرك إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول فانما يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية «والذين جاءوا من بعدهم» في عدة أجيال فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن السماء خاصية البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأمراية حين سئلت عن معرفة النجوم: «أبجمل أحد خرزات معلقة في سقفه فتحمض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذي أناده قوله «لكم» فهل يخص تعلقه بفعل جبل الصرح به دون تعلقه بالفعل المطوى تحت واو المطفأ أو بجعله متعلقا بقوله «فراشا» فيكون قوله «والسما بناء» مطلقا على معمول فعل الجبل المجرد عن التقيد بالمتعلق.

قلت بهذا يفضى إلى التحكم في تعلق قوله «لكم» تحكما لا يدل عليه دليل السامع بل الوجه أن يجعل لكم متعلقا بفعل (جمل) ويكتفى في الامتنان بخلق السماء بإشعار السامعين لهذه الآية بأن في خلق السماء على تلك الصفة ما في إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليبرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم ثم يأتي تأويله في قابل الأجيال.

وحذف (لكم) عند ذكر السماء إيجازا لأن ذكره في قوله «جعل لكم الأرض فراشا» دليل عليه.

«جعل إن كانت بمعنى أوجد فجعل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة وإن كانت بمعنى صير فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلت من حال إلى حال حتى صارتا كما هما وصار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤيد بهذا الوجه الثاني فيكون في الآية متتان وعبرتان وجملهما على ما رأينا وفي الأطوار التي انتقلت فيها بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقولهم تعالى «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» إلى قوله - وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم من آياتها معرضون».

وقد امتن الله وضرب العبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضراً وبأديهم وبأول الأشياء في شروط هذه الحياة. وفيها أتمع الأشياء وما الهواء والماء النافع من الأرض وفيها كانت أول منافع البشر ، وفي تخصيص الأرض والماء بالذكر نكتة أخرى وهي التمهيد لما سيأتى من قوله « وأزل من السماء ماء » الخ . وابتدأ بالأرض لأنها أول ما يخطر ببال المتبر ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به .

وقوله « وأزل من السماء ماء فأخرج به » الخ هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خلفه لما تتلقاه الحرارة التريزية والعمل المصبي والسمافى من القوة البدنية ليدوم قوام البدن بالغذاء وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض وإنما تخرج الأرض النباتات بنزول الماء عليها من السماء أى من السحاب والطبقات العليا .

واعلم أن كون الماء نازلاً من السماء هو أن تكونه يكون في طبقات الجو من آثار البخار الذى في الجو فإن الجو محمل دائماً بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأنهار ومن نداوة الأرض ومن النبات ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغاً بعد أيام إذا ترك مكشوقاً للهواء فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد يروثها وخاصة في فصل الشتاء فإذا برد مال إلى التجميع ، فيصير سحاباً ثم يمكث قليلاً أو كثيراً بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وتقل وتجميع فتجتمع فيه الفقائيع المائية وتثقل عليه فتزول مطراً وهو ما أشار له قوله تعالى « وينشأ السحاب الثقال » . وكذلك إذا تعرض السحاب للرياح الآتية من جهة البحر وهى ريح ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائماً وربما كان السحاب قليلاً فساقط إليه الريح سحاباً آخر فانضم أحدهما للآخر وتزلا مطراً ، ولهذا غلب للطر بعد هبوب الريح البحرية وفي الحديث « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءت فتلك عين غدقة » ومن التواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان في صعود البخار وفي قوة انبساطه والبرودة وكثرة الضغط يفتريان البخار مائماً وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه وإلى بعض هذا يشير ما ورد في الحديث أن المطر ينزل من صخرة تحبب الرش فإن الرش هو اسم لسماء من السحابة والصخرة تقرب لكان ذى رودة وقد علمت بأن المطر تشبه البرودة فيجميع السحاب فكانت البرودة هى لفاح المطر .

ولين التي في قوله « من الثمرات » ليست للتمييز إذ ليس التمييز مناسباً لقام الامتان بل إما لبيان الرزق المخرج وتقديم البيان على اللين شائع في كلام العرب يوماً زائدة فتأكد تعلق الإخراج بالثمرات .

﴿ فَلَا تَحْمِلُوا فِيهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 22

أنت اناء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق وهو مترتب على الأمر بالعبادة ولا تاهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منهوياً في جواب الأمر من قوله يا عبادوا ربكم . والمراد هنا تسببه الخاص وهو حصوله عن دليل يوجبه وهو أن الذي أمركم بعبادته هو المستحق للأفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة لأن ضد العبادة عدم العبادة . ولكن لما كان الإشراف للمعبود في العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراف مساوياً لتفويض العبادة لأن الإشراف ما هو إلا ترك لعبادة الله في أوقات تعظيم شركائهم .

والند بكسر النون الساوي والمائل في أمر من مجد أو حرب، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون متاوتاً أي ماديًا، وكأنهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا قرعوا نداءً وليس يتعين لجواز كونه اسماً جامداً وأعلن أن وجه دلالة الند على المناوأة والمضادة أنها من لوازم المائلة عرفاً عند العرب فإن شأن النل عندم أن ينافس مماثلة ويواجه في مراده فتحصل المضادة ونظيره في عكسه تسميتهم المائل قريماً فإن التريع هو الذي يتقارع ويضارب ولا كان أحداً لا يتصدى لمقارعة من هو فوقه خشية ولا من هو دونه لاحتقاره كانت المقارعة مستلزمة للمائلة ، وكذلك قولهم قرن للحارب الكافي في الشجاعة ويقال جعل له نداءً إذا سوى غيره به .

والمنى لا شبتوا لله أن دادا يحملونها جملوا هي ليست أن دادا وسماها أن دادا ترميضاً بزمهم لأن حال العرب في عبادتهم لها كحال من يسوى بين الله وبينها وإن كان أهل الجاهلية يقولون إن الآلهة شفاء ويقولون ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا في التلبية « لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك » ، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسوى إليها والنذور عندها وإقامة الواسم حولها عبادة الله ، أصبح لهم

عمل من يعتقد التسوية بينها وبين الله تعالى لأن العبرة بالفعل لا بالقول وفى ذلك معنى من اقترىض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال .

وقوله « وأنتم تعلمون » جملة حالية ومفعول تعلمون متروك لأن الفعل لم يقصد تمليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم ، والمعنى وأنتم ذو علم . والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأى المتقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقد جعلت هاته الحال محط النعى والنفى تليخافى الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهممة فإنه أثبت لهم علما ورجاحة الرأى ليشير همتهم وبلغت بصائرهم إلى دلائل الواحدانية ونهاهم من اتخاذ الآلهة أو نقي ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجمع مع العلم توبيخا لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم . وهذا منزع تهذيبى عظيم : أن يمد الربى فيجمع لن ربه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذعبت مواهبه ، ويأتى بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب العلا والكمال .

وقد أوما قولهم وأنتم تعلمون إلى أنهم يعلمون أن الله لا ندله ولكنهم تاملوا وتناصوا فقلوا « إلا شريكاً هو لك » .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ٢٣

انتقال لإثبات الجزء الثانى من جزئ الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الخ » . فذلك هى المناسبة التى اقتضت عطف هذه الجملة على جملة « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ، ولأن النعى عن أن يجعلوا لله أنداداً جاء من عند الله فهم بمظنة أن ينكروا أن الله نعى عن عبادة شفعائه ومقربيه لأنهم من ضلالهم كانوا يدعون أن الله أمرهم بذلك قال تعالى « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » فقد اعتنوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم ، فزادت بهذا مناسبة عطف قوله « وإن

التفسير ، وإنما كان التحدى بسورة ولم يكن بتقدير سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لقوامع الكلام وخواتمه بحسب النرض ، واستيفاء النرض السوق له الكلام ، وصحة التقسيم ، ونكت الإجمال والتفصيل ، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون النرض ، ومناسبات الاستطراد والاهتراض والتلويح والرجوع ، وفصل الجمل ووصلها ، والإيجاز والإطناب ، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام ، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى النرض حقه ، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجاز يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي ليجمله وتراكيه وفصاحة ألفاظه . فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يحكم لها بالتوق إلا باعتبارات مجموعها بمد اعتبار أجزائها . قال الطيبي في حاشية الكشف عند قوله تعالى « فم قتلوهم » في سورة الأتقال ، ولسر النظم القرآني كان التحدى بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت فوات عدد .

والتشكيك للأفراد أو النوعية ، أى بسورة واحدة من نوع السور وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها ، وأقل السور عدد آيات سورة الكوثر . وقد كان المشركون بالمدينة تبماً للمشركين بمكة وكان نزول هذه السورة في أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم أنبا على النبي صلى الله عليه وسلم يتداولون الإغراء بتكذيبه وصد الناس من اتباعه ، فأعيد لهم التحدى بإعجاز القرآن الذي كان قد سبق تحديهم به في سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء . وقد كان التحدى أولاً بالإتيان بكتاب مثل ما نزل منه في سورة الإسراء « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فلما عجزوا استنزلوا إلى الإتيان بمشر سور مثله في سورة يونس . ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله في سورة هود .

واللؤلؤ أصله المثل والمثاب غمام المشابهة فهو في الأصل صفة تتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على الشيء المشابه للكاف .

والضمير في قوله **يمن مثله** يجوز أن يعود إلى **ما تزلنا** أي من مثل القرآن ، ويجوز أن يعود إلى **معبدا** فإن أعيد إلى **ما تزلنا** أي من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية أي سورة مأخوذة من مثل القرآن أي كتاب مثل القرآن والجار والمجرور صفة لسورة ، ويحتمل أن تكون من تمييزية أو يمانية أو زائدة وقد قيل بذلك كله وهي وجوه مرجوحة وعلى الجميع فالجار والمجرور صفة لسورة ، أي هي بعض مثل ما تزلنا ، ومثل اسم حينئذ بمعنى المائل ، أو سورة مثل ما تزلنا و (مثل) صفة على احتمال كون من يمانية أو زائدة ، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المثل سواء كان صفة أو اسما فهو مثل مقدّر بناء على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التحجيز . وإن أعيد الضمير لمبدنا فمن لتدعية فعل أثبوا وهي ابتدائية وحينئذ فالجار والمجرور ظرف لنوع غير مستقر . ويجوز كون الجار والمجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر والمعنى فيها أثبوا بسورة منترعة من رجل مثل محمد في الأمية ، ولفظ مثل إذن اسم .

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى « ليس كمثل شيء » بناء على أن لفظ مثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن ، أو من محدثا فلن توهم ذلك من كلام الكشف وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكنى به عن نفس المضاف هو إليه من حيث إن المثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتهاء تحققه هو كونه مفروضا فإن كون الأمر للتحجيز يقتضي تسدر الأمور ، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضى وجود مثل للقرآن حتى يُراد به بعض الوجوه كما توهمه الضماني . وهندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله من مثله كلها مرادة لرد دعاوى المكذبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال القرآن كلامُ بشر ، ومنهم من قال هو مكتوب من أساطير الأولين ، ومنهم من قال إنما يملؤه بشر . وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمثاله أو بمثله ، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير ، وإن كان يملؤه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة فاهو يخيّل عنكم إن سألتموه . وكل هذا إرخاء لسان للمارضة وتعميل للإيجاز عند عدلها .

فاتحدى على صدق القرآن هو مجموع مائة القرآن في ألفاظه وتراكيبه ، ومائة الرسول المنزل عليه في أنه أي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السابقة ، قال تعالى « أو لم يكن لهم أنا أنزلنا عليك الكتاب » . فذلك معنى المائة فلو أنوا بشيء من خطب أو شعر بلغناهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به ، ولو أنوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به . فليس في جعل من ابتدائية إيهام إجزاء أن يأتيوا بشيء من كلام بلغناهم لأن تلك مائة غير تامة .

وقوله تعالى « وادعوا شهداءكم من دون الله » مطوف على « فأتوا بسورة » أي اثبتوا بها وادعوا شهداءكم . والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور الدعو ، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما ، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليندبه من أسر ملك الروم :

دَعَوْتُكَ لِلجَنِّ القَرِيعِ السَّهْدِ لَدَى والنَّوْمِ الطَّرِيدِ المَشْرِدِ

والشهداء جمع شهيد فيل بمعنى فاعل من شهد إذا حضر ، وأصله الحاضر قال تعالى « ولا يَأْتِ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا » ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلزمه المحذور مجازاً أو كناية لا بأصل وضع اللفظ ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول المشهود فينصره على موارضه ولا يطلق الشهيد على الإمام والقُدوة وأئمة البيضاء ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين . ولعله انجرائه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضيقاً فالمراد هنا ادعوا آلهتكم بقرينة قوله من دون الله أي ادعوا من دون الله كدأكم في الفرع إليهم عند مهماتكم معرضين بدعائهم واستنجاؤهم من دعاء الله والنجاء إليه ففي الآية إدماج توبيخهم على الشر في أثناء التنجيز عن المارضة وهذا الإدماج من أفاين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن النرض السوق له الكلام بالترض الثاني وفيه تظهير مقبرة البليغ إذ يأتي بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه السوق له الكلام ولا تكلف .

قال الحرث بن حازم :

أَدَقْتُهَا بَيْنَهَا اسْمَاهُ رَبِّ ثَاوِيَكُلِّ مِنْهُ التَّوَالِ

فإن قوله رب ثاو عند ذكر بعد الحبيبة والتحصن منه كناية من أن ليست هي من هذا القليل الذي يحل ثوابه . وقد قضى بذلك حتى إرضائها بأنه لا يحفل بأقامة غيرها ، وقد عد

الإيمان من الحسنات البديعة وهو جدير بأن يعد في الأبواب البلاغية في مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر . فإن آلهتهم أنصار لهم في زعمهم . ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تحجيراً للامة والخاصة . وادعوا من يشهد بمماثلة ما أتيت به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى «قل هلم شهادكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا» ويكون قوله من دون الله على هذه الوجوه حالا من الضمير في ادعوا أو من شهداءكم أى في حال كونكم غير داعين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله بمعنى اجلوا جانب الله الذي أنزل الكتاب كالجانب للشهود عليه فقد أذناكم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل المعجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون دون بمعنى أمام وبين يدي يبنى ادعوا شهداءكم بين يدي الله، واستشهد له بقول الأعشى :

ترك القذى من دونها وهى دونه إذا ذاقها من ذاقها يتمطق^(١)

كما جوز أن يكون من دون الله بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون أى احضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناهم شهوداً فإن البارع في صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إياه أن ينسب إلى سوء المرفة أو الجور، وكلامها لا يرضاه ذو المروءة وقديماً كانت العرب تتنافرون وتخاصمون إلى عقلائها وحكامها فكانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً . وقد قال السموال :

إنا إذا مالت دواى الهوى وأنصت السامع للقاتل
لا نجمل الباطل حقاً ولا نلفظ دون الحق بالباطل^(٢)
نخاف أن تسفه أحلامنا فتخمل النهر مع الخامل

وعلى هذا التفسير يحى قول الفقهاء إن شهادة أهل المرفة بإثبات الميوب أو بالسلامة لا تشترط فيها الدلالة، وكنت أحلل ذلك في دروس الفقه بأن المقصود من الدلالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع السلى في شهادة أهل المرفة مقام الوازع الدينى لأن المعارف

(١) يصف الحر في الغناء بأنها ترك القذى أمامها من شدة ما تكبر حجه في نظر العين وهى بينك وبين القذى . وقوله يطق أى يحرك فكبه ولما نه تلتذا بحسن طعمها . وهذا البيت من قصيدته الثافية المشهورة . (٢) لظ بالتميم يلفظ وألفظ به يلفظ مما معنى لزمه وتأثر عليه

حريص ما استطاع أن لا يؤثر منه النلط والخطأ وكفى بذلك واظعا عن تمده وكفى ببله مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة .

وقوله إن كنتم صادقين، اعتراض في آخر الكلام وتذييل . أتى بإن الشرطية التي الأصل في شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين في أن القرآن كلام بشر وإنكم أنتم بمثله . والصدق ضد الكذب وهما وسمان للخبير لا يخلو عن أحدهما فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبري مطابقا ومائلا للواقع في الخارج أى في الوجود الخارجى احترازاً عن الوجود القهني . والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبري غير مطابق أى غير مماثل للواقع في الخارج . والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمر الخارجية . هذا معنى الصدق والكذب في الإطلاق المشهور وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ في معناه حينئذ أن مخافته للواقع كانت عن تمد فتوم الجاحظ أن ماهية الكذب تتقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع ولاعتقاد ما ورسى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فحصل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد ما ومن هنا أثبت الواسطة بين الصدق والكذب . وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفضلياً وعمل بسطه في على الأصول والبلاغة . والمعنى إن كنتم صادقين في دهرى أن القرآن كلام بشر ، فحذف متملق صادقين لدلالة ما تقدم عليه ، وجواب الشرط محذوف ندل عليه جملة مقدرة بمد جملة « وادعوا شهداءكم من دون الله » إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله وحل على الجملة المقدرة قوله قبلها « فأتوا بسورة من مثله » وتكون الجملة المقدرة دليلا على جواب الشرط فتصير جملة إن كنتم صادقين تكريرا للتحدى . وفي هذه الآية إثارة لحاسهم إذ عرض بمد صدقهم فتتوفر دواعيهم على المعارضة .

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ ٢٤

تفريع على الشرط وجوابه ، أى فإن لم تأتوا بسورة أو أنتم بما زعمتم أنه سورة ولم يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمعجزة القرآن فأتقوا عقابه المد لأمثالكم .

ومفعول تفعولوا محذوف يدل عليه السياق أى فإن لم تفعولوا ذلك أى الإتيان بسورة مثله وسياق الكلام على حذف المفعول في مثله عند قوله تعالى « وإن لم تفعل فابلت رسالاه » في سورة المائدة .
وجبى بإبان الشرطية التى الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدى والتعجيز ؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط في سورة النادر مبالغة في توفير دواعيهم على المارضة بطريق اللاتية والتحريض واستقضاء لهم في إمكانها وذلك من استئزال طائر الخضم وقيد لأوابد مكابرتة ومجادلة له بالثى هى أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقى معه في درجات الجدل ؛ ولذلك جاء بعده « ولن تفعولوا » كأن للتحدى يتدبر في شأنهم ، ويزن أسرم فيقول أولا ألتوا بسورة ، ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة خلصاً منها ثم يقولها قد أيقنت وأيقنت أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله . مع ما في هذا من توفير دواعيهم على المارضة بطريق المخاشنة والتحذير .

ولذلك حسن موقع لن الدالة على نفى المستقبل فالتقى بها أكد من النفي بلا ، ولهذا قال سيبويه لا لنقى يفعل ، ولن لنقى سيفعل فقد قال الخليل إن لن حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية وهو رأى حسن وإذا كانت لنفى المستقبل تدل على النفى المؤيد غالباً لأنه لما لم يوقت بحد من حدود المستقبل دل على استنراق أزمنتته إذ ليس ببعضه أولى من بعض ومن أجل ذلك قال الزمخشري بإفادتها التأييد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيذ ، وقد استقرت مواضعها في القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا في مقام إرادة النفى المؤكد أو المؤيد . وكلام الخليل في أصل وضما يؤيد ذلك فن قال من النجاة أنها لا تعيد تأكيذا ولا تأييدا فقد كابر .

وقوله « ولن تفعولوا » من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جهتين : الأولى أنها أثبتت أنهم لم يمارضوا لأن ذلك أثبت لهم على المارضة لو كانوا قادرين ، وقد تأكد ذلك كله

بقوله قيل إن كنتم صادقين وذلك دليل المعجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام من قدرته فوق طوق البشر . الثانية أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل فإني أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يمارض القرآن فكانت هاته الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تناوب السنين فإن آيات الممارسة الكثيرة في القرآن قد قرعت بها أسماع الماندين من الرب الذين أبوا تصديق الرسول وتوارث بها الأخباريينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسع ادعاء جهلاء ، ودواحي الممارسة موجودة فيهم : فني خلصتهم بما يأنسون من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شراؤهم وخطباؤهم . وكانت لهم مجامع التناول ونواصي التشاور والتماون ، وفي عامتهم وسماليهم يحرمهم على حث خلصتهم لنفع مسببة القلبة من قبائلهم ودينهم والانتصار لأختهم وإيقاف تيار دخول رجلهم في دين الإسلام . مع ما عرف به الرب من إيادة القلبة وكراهة الاستكانة . فإمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا ليجزم عن ذلك وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى ، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحه وأشاعوه وتناقلوه فأنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يفرهم التحدي فإظنك بهم لو ظفروا بشيء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم الشور على شيء يدعى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن ممارسته ، وسنيين ذلك بالتفصيل في آخر تفسير هذه الآية .

وتعلموا الأول مجزوم لم لا محالة لأن إن الشرطية دخلت على الفعل بد اعتباره منفي فيكون معنى الشرط متسلطا على لم وفعلها فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم في العمل في تعلموا لاختلاف المنين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النعاة في صحة تنازع الحرفين معمولا واحدا كما توهمه ابن المليح أحد نحاة الأندلس نسبة إليه في التصريح على التوضيح^(١) على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث للمنى وقد أخذ جوازه من كلام أبي علي الفارسي في المسائل المشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الرازي :

حتى ترأها وكأنَّ وكأنَّ أعانها مُشْرِقات في قرآن

من قبيل التنازع بين كأنَّ للشدة وكأنَّ للطفة .

وقوله « فاقضوا التار » أثر لجواب الشرط في قوله « فإن لم تعلموا » دل على جعل محذوفة

(١) قل من يعرف اسمه ، ولم يترجم له في البنية . وهو محمد بن عبد الله الأشجلى له كتاب البيط

للإيجاز لأن جواب الشرط في المعنى هو ما جرى بالشرط لأجله وهو مفاد قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، فتقدير جواب قوله فإن لم تعملوا أنه « فأيقنوا بأن ما جاء به محمد مبطل من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده واحذروا إن لم تحتلوا أمره عذاب النار » فوقع قوله فأتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيضائه به وهو إيجاز بديع وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء . وإنما عُمِدَ لم تعملوا ولن تعملوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما في قوله تعالى قال إيتوني بأخ لكم من آلهم إلى قوله فإن لم تأتوني به » إلخ لأن في لفظ تعملوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله في الآية الأخرى إذ الإيمان التحدثي به في هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهي كون المآلئ به مثل هذا القرآن ومشهودا عليه ومستمانا عليه بشهادتهم فكان في لفظ تعملوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإيمان القبي في سورة يوسف .

والوقود بفتح الواو اسم لما يوقده، وبالضم مصدر وقيل بالكس ، وقال ابن عطية حكي الغم والفتح في كل من الحطب والمصدر . وقياس فقول بفتح الفاء أنه اسم لا يفعل به كالوقود والحطب والسعوط والوجور إلا سبعة ألفاظ وردت بالفتح للمصدر وهي الوقوع والقبول والوقود والظهور والوزوع واللتوب والوقود . والفتح هنا هو التمين لأن المراد الاسم وقرئ بالضم في الشاذ وذلك على اعتبار الغم مصدرا أو على حذف مضاف أي ذؤوق وقودها الناس .

والناس أريد به صنف منهم وهم الكافرون فخرجه تعريف الاستغراق العرفي ويميز أن يكون تعريف المهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة .

والحجارة جمع حجر على غير قياس وهو وزن نادر في كلامهم جمعا حجرا عن أحجار والحقوا به هاء التأنيث قال سيبويه كما الحقوها باليمولة والفحولة . وعن أبي الهيثم أن العرب تدخل الماء في كل جمع على فيال أو فمول لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان أحدهما الألف الساكنة والثاني الحرف الموقوف عليه أي استحسنا أن يكون خفيفا إذا وقفوا عليه ، وليس هو من اجتماع الساكنين المنوع ، ومن ذلك عظامه ونفارة وفعالة وجيلة وذكرة ونسولة ومحولة (جموعا) تركرة جع بكرة (بفتح الباء) ومهارة جمع مهر

ومعنى وقودها الحجارة أن الحجر جبل لما مكان الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وأبطأ انطفاءً ومن الحجارة أصنامهم فلها أحجار وقد جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى « إنكم وما تمبدون من دون الله حصب جهنم » وفي هذه الآية تعريض تهديد المخاطبين والناس المرض به فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وقود النار وقربة التعريض قوله « فأتقوا » وقوله « والحجارة » لأنهم لا أمرؤا باتقائها أمر تحذير علموا أنهم هم الناس ، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أصنامهم ، فلم أن يكون الناس هم مباد تلك الأصنام فالتعريض هنا متفاوت فالأول منه بواسطة واحدة والثاني بواسطةين .

وحكمة إلقاء حجارة الأصنام في النار مع أنها لا تظهر فيها حكمة الجزاء أن ذلك تحقير لها وزيادة إظهار خطيئتها فيها عبدوا ، وتكرر لحسرتهم على إهانتها ، وحسرتهم أيضاً على أن كان ما أعدوه سيئاً لهم وغرم سيئاً لمذاهبهم ، وما أعدوه لنجاتهم سيئاً لمذاهبهم ، قال تعالى « إنكم وما تمبدون من دون الله حصب جهنم » الآية .

وتسريف النار للهدم وصفها بالموصول يقتضي علم المخاطبين بالصلة كما هو النال في صلة الموصول لتزليل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن كقوله تعالى في سورة التحريم « يأيا الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » وإن كانت سورة التحريم معدودة في السور التي نزلت بعد سورة البقرة فإن في صحة ذلك المد نظراً ، أو لأنه قد علم ذلك مندم من أخبار أهل الكتاب . وفي جعل الناس والحجارة وقوداً دليل على أن نار جهنم مشتتة من قبل رج الناس فيها وأن الناس والحجارة إنما تنقد بها لأن نار جهنم هي عنصر الحرارة كلها كما أشار إليه حديث الموطن: لإنشعة الحر من فيج جهنم فإذا اتصل بها الآدى اشتعل ونضج جلده وإذا اتصلت بها الحجارة صهرت . وفي الاحتراق بالسيال الكهربائي نموذج يقرب ذلك للناس اليوم . وروى عن ابن عباس أن جهنم تنقد بحجارة الكبريت فيكون نموذجها البراكين اللهبية .

وقوله أعدت للكافرين استئناف لم يطف لقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبرة لأنه لو عطف لأوم المطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى وجمله حبرا أهول وأنغم وأدخل للروع في قلوب المخاطبين وهو تعريض بأنها أعدت لهم ابتداء لأن المحاورة معهم .

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتا متواترا امتاز به القرآن من بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنياء ولنبينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوى مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو فأما القرآن فأعجازه ثبت بالتواتر النقل أدرك معجزته العرب بالحس . وأدركها عامة غيرهم بالنقل . وقد تدركها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه .

أما إدراك العرب معجزة القرآن فظاهر من هذه الآية وأمثالها فإنهم كذبوا النبي صلى الله عليه وسلم وناووه وأمرضوا عن متابته فاجهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله معجزم عن معارضته فإنه مركب من حروف لنهم ومن كلماتها وعلى أساليب تراكيبها ، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله في كلام بلنائهم من الخطباء والشعراء ثم حاكمهم إلى الفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعادل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك نطق بذلك القرآن في غير موضع كهاته الآية فلم يستطيعوا المعارضة فكان عجزهم عن المعارضة لا يمدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيها اشتتمل عليه من الخصائص البلاغية التي يقتضيها الحال حد الإطافة لأذهان بلناء البشر بالإحاطة به ، بحيث لو اجتمعت أذهانهم واقتدحت قرائعهم وتأمروا ونشاوروا في نواديهم وبطاحهم وأسواق موسمهم ، فأبدى كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفته به آيات القرآن في مثله وأنت بأعظم منه ، ثم لو لحق بهم لاحق ، وخلف من يدمم خلف فأبدى ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التي اقتدحت فيها أفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتتملت على ما لاح لهذه الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذي أدركه بلناء العرب بفطرم ، فأعرضوا عن معارضته علما بأنهم لا قبل لهم بمثله ، وقد كانوا من علو المهمة ورجاحة الرأي بحيث لا يرضون أنفسهم للاقتضاح ولا يرضون لأنفسهم بالانقصاص لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالمعجز عن المعارضة في مثل هذه الآية، لهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأقعة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن فثبت أنه معجز بلوغه حدا لا يستطيعه البشر فكان هذا الكلام خارقا للعادة ودليلا على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلا على صدق الرسول فالمعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان

بتله وهذا هو رأى جمهور أهل السنة والمتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر الجرجانى وهو المشهور عن الأشعرى .

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بتله ممكنة منهم المارضة ولكنهم صرفهم الله من التصدى لها مع توفر الدواعى على ذلك فيكون صدمهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للمادة أيضا وهو دليل المعجزة ، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلانى فى كتابه فى إعجاز القرآن ولم يمين له قائلا وقد نسبه انتقرا فى كتاب المقاصد إلى القائلين إن الإعجاز بالصرفة^(١) وهو قول النظام من المتزلة وكثير من المتزلة ونسبه الخفاجى إلى أبى إسحاق الإسفرائينى ونسبه مياض إلى أبى الحسن الأشعرى ولكنه لم يشتر عنه وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كفى المقاصد وهو مع كونه كافيا فى أن معجزهم على المارضة بمعجز الله إياهم هو مسلك ضئيف وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلا فى المقدمة الماشرة من مقدمات هذا التفسير .

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمارضة تماجزا لا معجزا . وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به . قلت يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تماجزا فإن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث فى أمة مناوئة له معادية لا كما بعث موسى فى بنى إسرائيل موالين معاضدين له ومشايخين فكانت العرب قاطبة معارضة للنبي صلى الله عليه وسلم إذ كذبوه ولزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم فى أول الدعوة ثم كلن من أمر قومه أن قاطموه ثم أمروهم بالخروج بين هم يقتله واقتصار على إخراج كل هذا ثبت عنهم فى أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلًا يستحيل توافرها عليه على الكذب وداموا على مناوآته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عرف فى التاريخ والسير ولم تكن تلك المناوأة فى أمد قصير يمكن فى خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة فلئها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة .

(١) وقت كلمة الصرفة فى عبارات المتكلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى فى كتابه « إعجاز القرآن » ولم أر من ضبط الصاد منه فيجوز أن يكون صادم مفتوما على زلة الرة مراداً بها مطلق وجود الصرفة والأظهر أن يكون الصاد مقصورا على صيغة المبتدأ أى حرفا محصورا بقدرة الله ويشتر بهذا قول الباقلانى فى كتاب « إعجاز القرآن » صرفهم الله عنه ضربا من العرف .

لا جرم أن أقسى رغبة لهم في تلك اللذة هي إظهار تكذيبه انتصاراً لأنفسهم ولأنهم وتظاهراً بالنصر بين قبائل العرب كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس وروم وقبط وأحياش .

ولا جرم أن القرآن قصر معهم مسافة المجادلة وهياً لهم طريق إلزامه بحقبة ما نسبوه إليه فأنهم كتبوا منزلاً نجومياً ودعاهم إلى المارضة بالإتيان بقلمة قصيرة مثله وأن يجمعوا لتلك شهادهم وأعاونهم فطق بذلك هذا الكتاب ، كل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتبه على طلب المارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن المسلمون قبل فتح مكة به وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضاً بعد فتح مكة فأنفوه كما هو اليوم شهدت على ذلك الأجيال جيلاً بعد جيل .

وقد كان هؤلاء المتحدثون للدعوى إلى المارضة بالكافة المروفة من أسالة الرأي واستقامة الأذهان ، ورجحان القول وعدم رواج الزيف عليهم ، وبالكفاءة والمقدرة على التفنن في الماني والألفاظ تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً وشرأ وبما اشتهر وتواتر من القدر المشترك من بين الرويات من نوادرهم وأخبارهم فلم يكن يوزم أن يمارضوه لو وجدوه على النحو المتعارف ليسهم فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف ليسهم فلذلك أعرضوا عن المارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلاً ثبت إعراضهم عن المارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاهوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة فمدلوا من المارضة باللسان إلى الحاربة والمكافئة ، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم .

وأيما جملة سبب إعراضهم عن المارضة من خروج كلامه من طوق البشر أو من صرف الله أذهانهم عن ذلك فهو دليل على أمر خارق للعادة كان بتقدير من خالق القدر ومعجز البشر .

ووراء هذا كله دليل آخر يبرقنا بأن العرب يحسن فطرته قد أدركوا صدق الرسول وفطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام ممتد للبشر وأنهم ما كذبوا إلا عناداً أو مكابرة وحرصاً على السيادة وتقوراً من الاعتراف بالخطأ ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب

وتماقهم في الوفاة بعد فتح مكة فلهم كانوا مقتدين بقریش في المارضة مكبرين الثابتة لهذا الدين خشية مسببة بهضهم وخاصة قریش ومن ظاهرم ، فلما غلبت قریش لم يبق ما يصعد بقية العرب عن الحجة طائمين معترفين من غير غلب فلهم كانوا يستطيعون الثبات للفتاة اكثر مما ثبتت قریش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطيء وغيرهم ممن اشتهرهم الإسلام بعد ذلك فإنه ليس مما عرف في عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدياناً تمتدح سمعتها وتحمي جميعها طائفاً نابذاً دينه في خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم ترس بينهم سفراء ولا حشرم يجمع لولا أنهم كانوا متبشرين لهذا الاعتراف لا يصدم منه إلا صايد ضعيف وهو المكابرة والمماندة .

ثم في هذه الآية معجزة باقية وهي قوله ولئن تسملوا فإنيها قد مرت عليها المصود والقرون وما صدقها واضح إذ لم تقع المارضة من أحد من المخاطبين ولا من لحقهم إلى اليوم .

فإن قلت ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لأن ليس مثلهم فما هي المعجزة لنيرهم؟ قلت إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الثبوت فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خلق للعامة لما علمت من الوجهين السابقين فيكون الإعجاز للعرب بالبداية ولما جاء بعدهم بالاستدلال والبرهان وهما طريقان لحصول العلم . وبعد فإن من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوى أو يقارب العرب في ذوق لفهمهم ثم ينظر بعد ذلك في نسبة القرآن من كلام بلغاتهم ولم يخل عصر من فئة اضطلعت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح . قال الشيخ عبد القاهر في مقدمة « دلائل الإعجاز » فإن قال قائل إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أى من توقعه على فهم البيان) وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتيوا بمثله وتركهم أن يمازئوه مع تكرار التحدى عليهم وطول التعريق لهم بالعجز عنه ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على العجز قيامها على العرب وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون محجوباً بالقرآن قيل له خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا عليه السلام بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أنصرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لأنما معرضاً لكل من أراد العلم به والعلو به

ممكناً لمن التمه والامع لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي كان به معجزاً قائم فيه أبداً له . وقال السكاكي في معرض التنويه ببعض مسائل التقديم قوله « متوسلاً بذلك إلى أن يتأق في وجه الإعجاز في التزيل منتقلاً مما أجله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل » وقد بينت في المقدمة الماشرة تماميل من وجوه إعجازه فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت يلائقها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه فبجان منزلها ومؤتيها .

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾

في الكشف من عاده غر وجل في كتابه أن يذكر الترغيب مع التهريب ويشفع البشارة بالإنداز إرادة التنشيط لا اكتساب ما يزلف والتثبيط من اقرار ما يتلف فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب قاه يشاره عباده الذين جموا بين التصديق والأعمال الصالحة اهـ .

وجمل جملة وبشره مطبوعة على مجموع الجمل السوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعنى جميع الذي فصل في قوله تعالى « وإن كنتم في ريب - إلى قوله - أعدت للكافرين » فمطف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة وانحة مسوقة لمطف المجموع على المجموع ، وليس هو عطفاً لجملة معينة على جملة معينة الذي يطلب منه اقتناسب بين المجتلين في الخبرية والإنشائية ، ونظراً بقولك : زيد بماق بالقيد والإرهاق وبشر عمراً بالمو والإطلاق . وجمل السيد الجرجاني لهذا النوع من المطف لقب عطف القصة على القصة لأن المطفوب ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى، ونظيره في المفردات ما قيل إن الواو الأولى والواو الثالثة في قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفادة الجمع بين الصفتين المتقابلتين وأما الثانية فلمطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين

لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الراو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ مملوطة وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف المطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو للناسبة في مطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر . إلهما سفتان متقابلتان ثبتتا لموصوف واحد هو الذي ثبتت له سفتان متقابلتان أخريان .

قال السيد ولم يذكر صاحب الفتح مطف القصة على القصة فتصير الجابدون على كلامه في هذا المقام وتوهوا أن مراد صاحب الكشف هنا مطف الجملة على الجملة وأن الخبر التقديم مضمن معنى الطلب أو بالمعكس لتتناسب الجملتان مع أن عبارة الكشف صريحة في غير ذلك وقصد السيد من ذلك إبطال فهم فهمه سعد الدين من كلام الكشف وأودعه في شرحه المطول على التلخيص^(١) .

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله «ويعبر» معطوفا على قوله فاتقوا الله الذي هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضا وذلك لأن الشرط وهو فإن لم تعملوا سبب لها لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبي حتى انتفاء النار وهو الإنذار لن دام على كفره وحقت البشارة للذين آمنوا . وإنما كان المطوف على الجواب مخالفا له لأن الآية سيقى مساق خطاب للكافرين على لسان النبي فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطابا لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطابا للنبي ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر في هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم .

(١) قال قد يوم يمثل صاحب الكشف ذلك بقوله : زيد يعاقب بالعقيد والإرماق ويعبر عمرا بالغو والإطلاق توجيه ما توهمه الترهون في مراد الكشف لأن مثاله من قبيل عطف الجمل ، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تمثيل النسبة بين الجملتين للوجه المطف وإن كان المحكوم عليه بإحداها غير المحكوم عليه بالأخرى وكانتا مختلفتين بالخبرة والإنشائية . وقصد السيد التبريز بكلام الفتران في المطول لأنه ذكر بمنا بانه على أن كلام الكشف ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى ورد آت التأويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين في الخبرة والإنشائية فإن الفتران في شرح الكشف هو الذى فتح الطريق للسيد في هذا فهم .

وقد استصنف هذا الوجه بأن علماء النحر قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اتفقا بالثناء نحو قم يا زيد وكتب يا عمرو ، وهذا لا نداه فيه .

ويوز صاحب الفتاوى أن بشر مطوف على قلّ مقدراً قبل « يا أيها الناس اعبدوا » وقال الترمذى في الإيضاح إنه مطوف على مقدر بعد قوله « أهدت للكافرين » أى فأنذر الذين كفروا وكل ذلك تكلف لا داعى إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة مع أن صاحب الكشف لم يبعأ به قال عبد الحكيم لأن منع النحاة إذا اتفقت قرينة تدل على تناير المخاطبين والثناء ضرب من التريفة نحو « يوسف أعرض عن هذا واستنرى لذنيك » اهـ . يريد أن كل ما يدل على الراد بالمطالب فهو كاف وإنما خص النحاة بالثناء لأنه أظهر قرينة واختلاف الأمرين هنا بلامه الجمع والإفراد حال على الراد ، وأياً ما كان فقد روى في الجمل المطرفة ما يقابل ما في الجمل المطوف عليها فهويل الإنذار الذى فى قوله « فاقنوا النار » بالتبشير وقبول الناس الراد به للشركون بالذين آمنوا وقبول النار بالجنة فحصل ثلاثة ملبقات .

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب فهو أخص من الخبر وقيد بعض العلماء معنى التبشير بأن يكون الخبر (بالفتح) غير عالم بذلك الخبر والمخبر أنه يكفى عدم تحقق الخبر (بالكسر) علم الخبر (بالفتح) فإن الخبر (بالكسر) لا يلزمه البحث عن علم المخاطب بخلاف تحقق الخبر علم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل الخبر فى لازم الفائدة أو فى توبيخ ونحوه .

والمالقات جمع حائلة وهى القصة الحسنة فاصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم يقولون سالحة وحسنة ولا يقدرون موصوفاً محذوفاً قال الخليلية :

كيف المجاهد وما تنكح سالحة من آل لأمر يظهر التبيد تأنيبا

وكل ذلك هو وجه تأنيبها لقتل من الرخصة للإسمية والتعريف هنا للاستتراق وهو استتراق عرقى يحدد مقناره بالكيف والاستقامة والأداة الترمية مثل كون اجتناب الكبار يتر السائر فيجعلها كالعدم

فإن قلت إذا لم يقل وعملوا الصالحة بالإفراد قد قالوا إن استتراق الفرد أشمل من استتراق المجموع ، قلت تلك عبارة سررت إليهم من كلام صاحب الكشف فى هذا الوضع

من تحسبه إذ قال « إذا دخلت لام الجنس على الفرد كان سالما لأن يراد به الجنس إلى أن يحل به وأن يراد به بهته إلى الواحد منه وإذا دخلت على الجمع صلب أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بهته لا إلى الواحد منه ١٥ » . فاعدهما صاحب الفتاح وتألفها السامع ولم يهتسوا بها .

وتول ساكلا يمال من وجه إتيان العرب بالجمع بعد ال الاستثنائية إذا كان للفرد متنيا غناهما فأقول: إن ال المرفة تأتي للسند وتأتي للجنس مرادها بالهمية والجنس مرادها به جميع أفرادها التي لا قرار له في غيرها فإذا أرادوا منها الاستثراق نظروا فمن وجدوا قرينة الاستثراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو « إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا » . « وتؤمنون بالكتاب كله » « والملك على أرجائها » اختصوا بصيغة الفرد لأنه الأصل الأخف وإن رأوا قرينة الاستثراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لعلالة الصيغة هل عدة أو لا لا يخلو فمفرد واحد ولا كان تعريف السند لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالبا تبين أن فرضها للاستثراق نحو « والله يحب المحسنين » فلا يتوهم أن الحديث على محسن خاص نحو قولها « وأن الله لا يهدي كيد اللذاتين » فلا يتوهم أن الحديث عن ذات معين تسمى بها فيصير الجمع في هذه الواجبات قرينة على تعدد الاستثراق . وانتصب الصالحات على النصول . فله لمعنا على العروف من كلام آتة البرية وزعم ابن هشام في الباب السادس من معنى اليب أن مفعول الفعل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولا مطلقا لا مفعولا به . فخصر « عملوا الصالحات » مفعول مطلق ونحو « خلق الله السلوات » كذلك . واضد ذلك بأن ابن الحاجب في شرح الفصل زعم أن النصول للطلق يكون جمعا نحو قال زيد عمرو مطلق وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله . وقد رده ابن هشام عنه . والصواب أن النصول للطلق هو مصدر فعله أو ما يجري مجراه .

« والجنات جمع جنة ، والجنة في الأصل لغة من جته إذا ستره فلهو المكان الذي تكثر أشجاره والنف فيها يحض حتى كثر ظلها وذلك من وسائل التمتع والترفة عند البشر طلبة (١) لا سباح في بحر تغلب عليه الحرارة كبلاد العرب قال تعالى « وجنتان أعتقا » .

(١) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والليل لما يقتربه في الخفة ، وفي الفجر حال الشكر والفرح وفيه أشرف نفوس لأن فيه حياة فأنس النفوس مثل أناس بالميوان والأفام التي قال تعالى فيها « ولو كن فيها رجال » . بقي منظر الأشجار حال غروب حال مناظر ما لا حياة فيه كالصور والرياح .

والجرى حقيقته سرعة شديدة في الشئ، ويطلق مجازاً على سَيْلِ الماء سَيْلاً متكرراً متتابعاً وأحسن الماء ما كان جرياً غير قار لأنه يكون بذلك جديداً كلما اغترف منه. شارب أو اغتسل متقل .

والأنهار جمع نهر يفتح الماء وسكونها والفتح أفسح والنهر الأخدود الجاري فيه الماء على الأرض وهو مشتق من مادة نَهَرَ البالة على الانشقاق والاتساع ويكون كبيراً وصغيراً .
وأكل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها وذلك شئ. اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظراً بديعاً وشيئاً لذيذاً .

وأودع في النفوس حب ذلك فلما لأن الله تعالى أعد نعيم الصالحين في الجنة على نحو ما ألقته أرواحهم في هذا العالم فإن الإلف تمسكنا من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألفات لم تزل تمنح إليها وتمدها غاية المني ولذا أعد الله لها النعيم الدائم في تلك الصور ، وإما لأن الله تعالى حبب إلى الأرواح هاته الأشياء في الدنيا لأنها على نحو ما ألقته في العوالم العليا قبل نزولها للأبدان لإرفها بذلك في عالم المثال ، وسبب تفرتها من أشكال متعرفة وذوات بشعة عدم إلفها بأمثالها في عوالمها . والوجه الأول الذي ظهر لي أراه أقوى في تلميل مجيء لفات الجنة على صور اللذات المعروفة في الدنيا وسينفصنا ذلك عند قوله تعالى « وأتوا به متشابهاً » .

ومعنى من تحته من أسفلها والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض الثابتة فيها ويجوز هود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما في الجنات، وهذا التيد لمجرد الكشف فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك ويفيد هذا التيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسین وصف الجنات كقول كعب بن زهير :

شُجَّتْ بِذِي شَبْرٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَخْضَى وَهُوَ مَشْمُولٌ
الْيَتِينَ .

وقد أورد صاحب الكشف توجيهاً لتعريف الأنهار ومخالفتها لتفسير جنات إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة وإما بأن يراد من التعريف العهد إلا أنه عهد تقديرى لأن الجنات لما ذكرت استحضرت لهن السامع لوازمها ومقارناتها فساغ للتكلم أن يشير

إلى ذلك المهود نجىء باللام ، وهذا معنى قوله أو يراد أنهارها فوض التعريف باللام من تعريف الإضافة ، يريد أن التكلم في مثل هذا المقام في حيرة بين أن يأتي بالأنهار معرفة بالإنضافة للجنات ، وبين أن يعرفها بآل المهدي . عهدا تقديريا واختير الثاني تفاديا من كثرة الإضافة وتنبيه على أن الأنهار نعمة مستقلة جذية بأن لا يكون التتم بها فيما للتتم بالجنات وليس مراده أن آل عوض عن المضاف إليه على طريقة نعمة الكوفة لأنه قد أباه في تفسير قوله تعالى « فإن الجحيم هي المأوى » وإنما أراد أن الإضافة واللام متماثلتان هنا وليس ذلك صالحا في كل موضع ^(١) على أنى أرى مذهب الكوفيين مقبولا وأتهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف فإن تقدير المضاف إليه هو الذى جعل المضاف المذكور كالمهود فأدخلت عليه لام التعريف المهدي .

وعندى أن الدامى إلى التعريف هو التفتن لثلاث يصاد التنكير مرة ثانية فتولف بينهما في اللفظ اقتناعا بسورة التعريف .

وقوله « من تحتها » يظهر أنه قيد كشف قصد منه زيادة إحضار حاله جرى الأنهار إذا الأنهار لا تكون في بعض الأحوال تجري من فوق فهذا الوصف جىء به لتصوير الحالة للسامع لتعبد الترغيب وهذا من مقاصد البلاغة إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام ، وقريب من هذا قول النابتة يصف فرس البائد وكلايه .

من حى أطلس تسمى تحتها شرع كأن أحنا كها السفلى مآشير
وانتحت اسم لجهة المكان الأسفل وهو ضد الأعلى . ولكل مكان علو وسفل ولا يقتضى ذلك ارتفاع ما أضيف إليه التحت على انتحت بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله قال تعالى حكاية عن فرعون « وهذه الأنهار تجري من تحتي » فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكلفات .

(١) إشارة إلى التفرقة بين ما جوزه الزنجبرى هنا وما منه من مذهب الكوفيين ، وذلك أن الكوفيين جوزوا جعل اللام عوضا عن المضاف إليه مطلقا ، صل مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيدا منيع الكلام ، تريد كلامه ، أو فاضرب الوجه . وأما ما ذكره الزنجبرى فذلك عند ما يكون المضاف مستحضرا واللام لتصح الإضافة وتصح اللام فهو أخس من مذهب الكوفيين وهو أيضا يحتاج لنكتة بخلاف مذهبهم وحيث حاول اللام عوضا عن المضاف على قوله حاصلة غير مقصودة بل هي بطريق المال بخلاف مذهب الكوفيين .

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِمْ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ٢٥

جملة كلما رزقوا يجوز أن تكون سفة ثانية لجنات . ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير الذين آمنوا فتكون جملة ابتدائية الفرض منها يان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكمال الاتصال بينها وبين جملة أن لهم جنات فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة .

وكلا ظرف زمان لأن كلا أضيف إلى ما الظرفية للصدية فصارت لاستفراق الأزمان المفيدة بصلة ما المصدية وقد أشربت معنى الشرط لذلك فإن الشرط ليس إلا تعليقاً على الأزمان ،فقيدة بملول فعل الشرط ولذلك خرجت كثير من كلمات المصوم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأما وأينما ومتى وما ومهما . والناسب لكلا الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طرياً غير مطرد بخلاف مهما وأخواتها .

وإذ كانت كلا نسا في عموم الأزمان تعين أن قوله من قبل المبي على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير أى من قبل هذه المرة فيقتضى أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتهم في صور ما قدم إليهم في المرة السابقة . وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المعنى أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعم . ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال في الدنيا نشأ من اختلاف الأنسجة والتراكيب فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يمتورها الشكل وإعما يجيء في شكل واحد وهو الشكل المنصرى .

ويحتمل أن في ذلك تعجيباً لهم والشيء العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب والوادر . وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق . ويحتمل أن كلا لمصوم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة ، ومعنى من قبل في المرة الأولى من دخول الجنة . ومن المفسرين من حمل قوله من قبل على تقدير من قبل دخول الجنة أى هذا الذى رزقناه في الدنيا ، ووجهه في الكشف « بأن الإنسان بالآلوف آنس » وهو بميسد لاقتضائه أن يكون عموم كلا مراداً به خصوص الإيتان به في المرة الأولى في الجنة ولأنه يقتضى اختلاف الطعم واختلاف الأشكال وهذا أضف في التعجيب ، ولأن من أهل الجنة من

لا يعرف جميع أصناف الثمار فيقتضى تحديد الأصناف بالنسبة إليه . وقوله « وأتوا به متشابها » ظاهره في أن التشابه بين المآثي به لا بينه وبين عمار الدنيا . ثم من الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج وزه النساء عن عوارض نساء الدنيا مما تشتمر منه النفس لولا التسيان لجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة .

والأزواج جمع زوج يقال للذكر والأنثى لأنه جعل الآخر بعد أن كان منفردا زوجا وقد يقال للأنثى زوجة بالتاء وورد ذلك في حديث عمار بن ياسر في البخاري « إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة » يعني هائشة وقال الفرزدق :

وإن الذي يسمى ليسد زوجتي كساع إلى أسد الشرى يستميلها

وقوله « وهم فيها خاللون » احتراس من توهم الانقطاع بما تمودوا من انقطاع اللذات في الدنيا لأن جميع اللذات في الدنيا ممرضة للزوال وذلك ينقصها عند النعم عليه كما قال أبو الطيب :

أشد النعم عندي في سرور أحقق عنه صاحبه انقطاعا

وقوله « مطهرة » هو زينة الأفراد وكان الظاهر أن يقال مطهرات كما قرئ بذلك ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنث كثيرا لثقلها لأن التأنث خلاى المألوف والجمع كذلك ، فإذا اجتمعا تقادوا عن الجمع بالأفراد وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد .

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾

قد يبدو في بادئ النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين ، ووصف حالى المهتدين بهديه والناكبين عن صراطه وبين إيجازه والتجدي به مع ما تحلل وأعقب ذلك من الواعظ والأزاجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة ، إذا بالكلام قد جاء بخبر بأن الله تعالى لا يسأ أن يضرب مثلا بشيء حقير أو غير حقير . تحقيقا بالنظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الاحتمال : ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدى البلاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن ، فلما عجزوا عن ممارسة النظم سلكوا في الممارسة طريقة الطمن في المآثي فلبسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما يترده عنه كلام الله ليصلوا بذلك إلى إبطال

أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في قوس المؤمنين وبذر الخصب في تنفير المشركين والمنافقين .

روى الواحدى في أسباب النزول من ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله «إن الذين تدمعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه - وقوله - مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل المنكبيوت اتخذت بيئاً» قال المشركون أرايتم أى شيء يصنع بهذا فأنزل الله «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بموضة فما فوقها» وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والمنكبيوت في كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله «إن الله لا يستحي» الآية .

والوجه أن نجتمع بين الروايين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يزعون إلى يهود يثرب في التشاور في شأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم « وخاصة بمد أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة » فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغب فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن في بلاغة ضرب المثل بالمنكبيوت والذباب فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالذى استوقد ناراً وكان مضطربهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم فاختلفوا هذه المطامير فقال كل فريق ما نسب إليه في إحدى الروايين ونزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لذي عيين .

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم في البلاغة ، أو قد قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة ومحاهلا . وكون التائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة ، وكان أشد الماندين فيها هم اليهود ، ولأنه الأوفى بقوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين الذى ينقضون عهد الله » وهذه صفة اليهود ، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم والنار في الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتهروا باستعمال الكلام الموجه بالشتم والذم كقولهم رأعنا ، قال تعالى « فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غير الذى قيل لهم » كما ورد تفسيره في الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب . وإما أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله في كلام بلغائهم كقولهم أجرأ من ذبابة ، وأستمع من قرأه ، وأطيش من فرائشة ، وأضعف من بموضة . وهذا الاحتمال أدل ، على أنهم ما قالوا ما هذا

التمثيل إلا مكابرة ومماندة فإنهم لما غلبوا بالتحدى وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تملقوا في مآذيرهم بهاته السفاسف، والمكابرة يقول ما لا يمتد، والمجوج المهبوت يستعوج المستقيم ويخنى الواضح، وإلى هذا الثاني ينزع كلام صاحب الكشاف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يلقون الشبه في صحة الرسالة ويشيعون ذلك بمد الهجرة بواسطة المناقطين . وقد دل على هذا المعنى قوله بمد « فأما الذين آمنوا فيعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا - إلى قوله - ويهدى به كثيرا » .

فإن قيل لم يكن الردعقب نزول الآيات الواقعة فيها التمثيل الذي أنكروه فإن البدار بالرد على من في مقاله شبهة رائجة يكون أقطع لشبهته من تأخير زمانا .

قلنا الوجه في تأخير نزولها أن يقع الرد بمد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيآت، فذلك كما يجتمع الكريم عدوه من عطاء فيلزمه المنوع بلز البخل، أو يتأخر الكفى من ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبننا فيسرها الأول في نفسه حتى يأتيه القاسد فيعطيه عطاء جزلا، والثاني حتى يكر كركة تكون القاضية على قره . فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها وهي قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد » « أو كصيب » الآيات وقوله « صم بكم عى » أتى إثر ذلك بالرد عليهم فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي قبلها وقد عمل من بيانه القسرون .

والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقا لا خصوص الاركب من : يشة، بخلاف قوله فيما سبق « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » لأن المعنى هنا ما طعنوا به في تشابه القرآن مثل قوله « لن يخلقوا ذبابا » وقوله « كمثل النكبوت اتخذت بيتا » . وموقع (إن) هنا بين .

وأما الإتيان بالسند إليه فلما دون غيره من الصفات فلا ن هذا العلم جامع لجميع صفات الكمال فذكر ما وقع في الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام في مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة وفي ذلك أيضاً إبطال لتعويلهم بأن اشتغال القرآن على مثل هذا التل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله يفنى له أن يستحي أن يضرب مثلاً من هذا القبيل . ولهذا أيضاً اختير أن يكون للسند خصوص فعل الاستحياء زيادة في الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة التباس ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنينه

فنبهوا على أن الخالق لا يستحي من ذلك إذ ليس مما يستحي منه، ولأن الخلوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها، والتصرف فيها، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا محادثة لقولهم أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالباب والمنكبوت .

فإن قلت إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على ممان حقيرة غير محل بالبلاغة فما بالنا نرى كثيراً من أهل النقد قد قدوا من كلام البلاء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق :
 من عزهم جعرت كليب بيتها زربا كلهم لدير القمل
 ونقول أبي الطيب :

أمانتكم من قبل موثكم الجهل وجركم من خفة بكم النمل
 ونقول الطرطاح :

ولو أن برغوثاً على ظهر قلة يكره على سبى تميم لوئت
 قلت أسول الانتقاد الأدبي تؤول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام، ومن جانب صور الماني، ومن جانب المستحسن منها والمكروه وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف الموائد ومدارك العقول وأسالة الأفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولا عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولا في عصر مرفوضا في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان :
 فإنك كالليل التي هو مُدركي وإن خلت أن التنتأى منك واسم

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لمد من الجفاء أو المجرفة، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك المدو في قول ذي الإصبع :

عذير الحى من عدوا ن كانوا حية الأرض
 ونقول النابغة في رثاء الحارث النسائي :

ماذا رزقنا به من حية ذكره نضائنة بالزبايا ميل أسلال
 وقد زعم بعض أهل الأدب أن علياً بن الجهم مدح الخليفة التوكل بقوله
 أنت كالسكب في وقتك بالم د كالقنبي في قراع الخطوط

وأنه لا سكن بئداد وعلقت نضارة الناس بخياله قال في أول ما قاله :
 عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الموى من حيث أدرى ولا أدرى^(١)
 وقد اتفق بشارٌ على كثيرٍ قوله :
 ألا إنما ليلى عصا خيزرانة إذا لمسوها بالأكف تلينُ
 فقال لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا ، هل أن بشارا
 هو القائل :

إذا قامت لجارتها ثلثت كأن عظامها من خيزران
 وشبه بشار عبدة بالحية في قوله :

وكلتها لما مشت أيمُّ تأود في كثيرٍ

والاستحياء والحياء واحد ، فالسكن والقاء فيه للبائلة مثل استقم واستأخر واستجاب .
 وهو اقتراب النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستثمار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف
 أمثاله ، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الاتمال يظهر أثرها على الوجه وفي الإمساك
 عن ما من شأنه أن يفعل .

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده
 إلى الله ، والتعلل لذلك بأن نفي الوصف يستلزم صحة الاتصاف تملُّ غير مسلم .

والضرب في قوله (أن يضرب مثلاً) مستعمل مجازاً في الوضع والجمل من قولهم ضرب
 خيمة وضرب بيتاً . قال عبدة بن الطيب :

إن التي ضربت بيتاً مهاجرة بكوفة الجند قالت ودّها غولُ

وقول الفرزدق :

ضربت عليك المنكبوت بنسجها وقضى عليك به الكتاب المثلُ

أي جمل شيئاً مثلاً أي شياً ، قال تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال » أي لا تجعلوا له مماثلة
 من خلقه فاتصاف مثلاً على الفعل به وجوز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقاً

(١) انظر صفحة ٤ جزء ٣ من محاضرات الأبرار لابن عربي طبع حجر بمطبعة شعراوي سنة

من الضرب بمعنى المائل قاتصاب مثلاً على الفعولية المطلقة للتوكيد لأن مثلاً مرادف مصدر فعله على هذا التقدير ، والمعنى لا يستحي أن يشبه بشيء ما . والمثل الثيل والمثابه وغلب على مماثلة هيئة بيهية وقد تقدم عند قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً» وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر وتنكير مثلاً للتنويع بقرينة بيانه بقوله بموضة فافوقها .

وما إيهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير ، نحو لأمر ما وأعطاه شيئاً ما . والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشد وقيل اسم بمعنى النكرة البهية .

وبموضة بدل أو يبان من قوله مثلاً . والبموضة واحدة البموض وهي حشرة صغيرة طازرة ذات خرطوم دقيق يحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها ، ونعرف في لغة هذيل بالمحوش ، وأهل تونس يسمونه التاموس واحدته التاموسة وقد جعلت هنا مثلاً لشدة الضعف والحفارة .

وقوله فافوقها عطف على بموضة ، وأصل فوق اسم للمكان المعلق على غيره فهو اسم مبهم فلذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذي يضاف هو إليه فهو من أسماء الجهات اللازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً ويستعمل مجازاً في المتجاوز غيره في صفة تجاوزها ظاهراً تشبيهاً بظهور الشيء للمعلق على غيره على ما هو معتل عليه ، ففوق في مثله يستعمل في معنى التغلب والزيادة في صفة سواء كانت من المأمود أو من المذموم يقال فلان خبيس وفوق الخبيس وفلان شجاع وفوق الشجاع ، وتقول أعطى فلان فوق حقه أى زائداً على حقه . وهو في هذه الآية صالح للمعنيين أى ما هو أشد من البموضة في الحفارة وما هو أكبر حجماً . وتظنير قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما من مسلم يشاك شوكة فافوقها إلا كتبت له بها درجة وعييت عنه بها خطيئة» رواه مسلم ، يحتمل أقل من الشوكة في الأذى مثل نخبة النملة كاجء ، في حديث آخر ، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الخبز بسكين وهذا من تضاريف لفظ فوق في الكلام ولذلك كان لاختياره في هذه الآية دون لفظ أقل ، ودور لفظ أقوى مثلاً موقع من بليغ الإيجاز .

والفاء عاطفة ما فوقها على بموضة أفادت تشريكها في ضرب النثل بهما، وحققاً أن تعيد الترتيب والتعقيب ولكنها هنا لا تعيد التعقيب وإنما استعملت في معنى التدرج في الترتيب بين معاميل أن يضرب ولا تعيد أن ضرب النثل يكون بالمبوضة ويسبقه ضربه بما فوقها بل المراد بيان النثل بأنه المبوضة وما يتدرج في مراتب القوة زائداً عليها درجة تلي درجة الفاء في مثل هذا مجاز مرسل علاقته بالإطلاق عن التعيد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذي هو اتصال خاص، فاستعملت في مطلق الاتصال، أو هي مستمرة للتدرج لأنه شبيه بالتعقيب في التأخر في التمثل كما أن التعقيب تأخر في الحصول ومنه « رحم الله المحلقين فالفصيرين » . والمعنى أن يضرب المبوضة مثلاً فيضرب ما فوقها أي ما هو درجة أخرى أي أحقر من المبوضة مثل القوة وأعظم منها مثل النكبات والحمار .

﴿ قَالُوا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَخْلَقُوا مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾

الفاء للتعقيب الذي كرى دون الحصول أي لتعقيب الكلام الفصل على الكلام الجمل عطف المفرد في قوله لا يستحي لأن تقديره لا يستحي من الناس كما تقدم، ولما كان في الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلي ذلك النثل واختلفت حكم في الاعتناق به ، نشأ في الكلام إجمال مقدر اقتضى تفصيل حكمه . وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال .

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدر . ولما كان الإجمال يقتضى استشراف السامع لتفصيله كان التصدي لتفصيله بغيره سؤال مفروض كأن التكلم يقول إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت ، فلهذا كانت أما متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمها الفاء في الجملة التي يبدعها لأنها كجواب شرط ، وقد تحلو عن معنى التفصيل في خصوص قول العرب أما بعد فتتبع الشرط وذلك في التحقيق خلفاء معنى التفصيل لأنه مبني على رقب السامع كلاماً بعد كلامه الأول . وقد ردها سيبويه بمعنى مهما يكن من شيء ، وتلقاه أهل العربية بعده وهو عندي تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء في جوابها وفي النفس منه شيء .

لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بيّنة ، فإذا جيء بأداة التفصيل المتضمنة معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام التكلم بذلك التفصيل فأداة تقوية الكلام التي سماها الزمخشري توكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام ، على أن مضمونه محقق ولولا ذلك لما اهتم به وبهذا يظهر فضل قوله «فأما الذين آمنوا فعملون» إلخ على أن يقال فالذين آمنوا يعملون بدون أما والفاء . وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين لأن الناس بالقسبة إلى التشرع والتفصيل قسمان ابتداء مؤمن وكافر ، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعملون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك . والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً ، وإما ما يشملهم ويشمل اليهود بناء على ما سلف في سبب نزول الآية .

وإنما عبر في جانب المؤمنين يعملون تعريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عناداً ومكابرة وأتهم يعملون أن ذلك تمثيل أصاب الحز ، كيف وهم أهل اللسان وفسان البيان ، ولكن شأن الماندة المكابر أن يقول مالا يمتدح حسداً وعناداً . وضمير أنه عائد إلى المثل . (والحق) رجع معانيه إلى موافقة الشيء لا يبحى أن يقع وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته . وفيهم حال من الحق ومن ابتدائية أى وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه يخالف للصواب فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ .

وأصل (ماذا) كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذا اسم الإشارة ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء مشار إليه كقول القائل ماذا مشيراً إلى شيء حاضر بمنزلة قوله ما هذا . غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركباً من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبراً عنه بلفظ آخر غير الإشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر لمجرد التأكيد ، نحو ماذا التواني ، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ولذلك يقول النجاة إن ذا ملناة في مثل هذا التركيب .

وقد يتوسمون فيها توسماً آخرى فيحصلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون المشئول منه معروفاً لمخاطب بشيء من أحواله فلذلك يُجرون عليه جملة أو نحوها هي صلة ويحصلون ذا موصولا نحو « ماذا أنزل ربكم » وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأً ويصح إعرابه مفعولاً مقدماً إنذا وقع بعده فيل . والاستفهام هنا إنكارى أى جعل الكلام في صورة الاستفهام

كتابة به عن الإنكار لأن الشيء المنكر يستفهم من حصوله فاستعمال الاستفهام في الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالباً لأنه غير مقصود به الاستسلام . وقد يلاحظ فيه منناه الأصل فيجيب بجواب لأن الاستعمال الكنائي لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي كقوله تعالى « عم يقساءلون عن النبأ العظيم » .

والإشارة بقوله « بهذا » مفيدة للتحقير بقربته المقام كقوله « أهذا الذي يذكر الهتك » .

وانتصب قوله امثلاً على التمييز من هذا لأنه مبهم فحق له التمييز وهو نظير التمييز للضمير في قولهم « رَبُّهُ رَجُلًا » .

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ ﴾ 27

بيان وتفسير للجملة المصدرةين بأما على طريقة النشر المكوس لأن معنى هاتين الجملة قد اشتمل عليهما معنى الجملة السالفة إجمالاً فإن علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هدى ، وقول الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال ، والأظهر أن لا يكون قوله « يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا » جواباً للاستفهام في قول الذين كفروا « ماذا أراد الله بهذا مثلاً » لأن ذلك ليس استفهاماً حقيقياً كالتقدم . ويجوز أن يجعل جواباً عن استفهامهم تخريجاً للكلام على الأسلوب الحكيم يحمل استفهامهم على ظاهره تنبيهاً على أن الاتفاق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بذلك الأمثال فيكون قوله « يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا » جواباً لم وردا عليهم وبياناً لحال المؤمنين ، وهذا لا ينافي كون الاستفهام الذي قبله مكى به عن الإنكار كما علمته آفاً من عدم اللامع من جمع المنين الكنائي والأصلي . وكون كلا الفريقين من المضلل واللهدي كثيراً في نفسه ، لا ينافي نحو قوله « وقليل من عبادي الشكور » لأن قوة الشكر التي اقتضاها صيغة المبانة ، أخص في الاهتداء .

والتاسق لفظ من منقولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفسق بكسر الفاء ، وحقيقة
الفسق خروج الثمرة من قشرها وهو عاهة أو رداءة في الثمر فهو خروج مذموم يعدم
الأدواء مثل ما قال التائفة :

سِنَارُ النَّوَى مَكْنُوزَةٌ لَيْسَ قَشْرُهَا إِذَا طُلِقَ قَشْرُ الثَّمَرِ عَنْهَا بِطَائِرٍ
قَالُوا وَلَمْ يَسْمَعْ فِي كَلَامِهِمْ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَعْنَى حَتَّى نَقَلَ الْقُرْآنُ لِلخُرُوجِ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ
تَعَالَى الْجَازِمَ بِارْتِكَابِ الْمَاصِي الْكِبَارِ، فَوَقَعَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي كَلَامِ السَّلْمِينَ : قَالَ رُؤْيَةُ
يَصِفُ إِبِلًا :

فَوَاسِقًا مِنْ قَصْدِهَا جَوَائِزًا يَبْهَوْنَ فِي نَجْدٍ وَغَوْرٍ ظَاثِرًا
والفسق مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر . وقد أطلق الفسق في الكتاب والسنة
على جميعها لكن الذي يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلاح عليه أهل السنة من
المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غير الكفر وأن الماصي وإن كثرت لا تربل الإيمان
وهو الحق ، وقد لقب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنه المراد
هنا وعزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين . وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه
الذي مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصل لهم من
أسباب الخير وصدقه . وفي اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى
أنه ضلال متمكن من قوسهم حتى سار كالجبل فيهم فهم مأیوس من اهتدائهم كما قال تعالى
«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» . فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خلق أسبابه القريبة
والبيدّة وإلا فإن الله أمر الناس كلهم بالهدى وهي مسألة مفروغ منها في علم الكلام .

وقوله « وما يضل به إلا الفاسقين » إمامسوق لبيان أن للفسق تأثيرا في زيادة الضلال
لأن الفسق يرين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة تختساقط في الضلال المرة بعد الأخرى
على التتابع ، حتى يصير لها درجة . وهذا الذي يؤذن به التعليق على الوصف الشيق إن كان
المراد به هنا المعنى الاشتقاق ، فكأنه قيل هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال فإ
ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقتراعى ، وإمامسوق لبيان أن
الضلال والفسق أخوان فحينما تحقق أحدهما أنبا بتحقيق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد
من الفاسقين المعنى اللغوي المشهور فلا يكون له إيدان بتعليل . وإمام لبيان أن الإضلال

التكليف في إنكار الأمثال إخلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود وقد عرفوا بهذا الوصف

والقول في مذاهب علماء الإسلام في الفسق وتأثيره في الإيمان ليس هذا مقام بيان إذ ليس هو المقصود من الآية . فإن كان عمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين طعنوا في ضرب المثل كان القصر في قوله « وما يضل به » الخ بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من الضلل واللهي . وإن كان عمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقيا ادعائيا أي يضل به كثيرا وهم الطاعنون فيه وأشد م ضلالا م الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد من الاهتداء بالكتاب لأنهم في شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يملوا أفاين الكتب الهادية وضرب الأمثال فإنكارهم إيها غاية الضلال فكأنه لا ضلال سواه .

وجملة الذين ينقضون إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق لأن هاته الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى . وجوز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقولها أولئك هم الخاسرون خبر وهي مع ذلك لا تخرج من معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلال إذ الاستئناف لا ورد إثر حكاية حال من الفاسقين تعين في حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد في الجامع الخيالي والإلصاق الكلام مقطعا متوفا فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب وأما المعنى فواحد فلذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متعينا إذ لا داعي إلى اعتبار القطع .

ومجيء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين أي الفاسقين الذين عرفوا بهذه الخلال الثلاث فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود وقد أطلق عليهم هذا الوصف في مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كاستينته هنا بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم نقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقض صلة لاشتهارهم بها ، ووجه تخصيصهم بذلك أن الطعن في هذا المثل جرم إلى زيادة الطعن في الإسلام فازدادوا بذلك ضلالا على ضلالهم السابق في تمييز دينهم وفي كفرهم بمعنى ، فأما المشركون فضلالهم لا يقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد في الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب .

والنقض في اللغة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل ، بهل يما كس الفصل الذي كان به التركيب ، وإعازدت قولي بعمل الخ ليخرج القطع والحرق فيقال نقض الجبل إذا حل ما كان أبرمه ، ونقض النزول ونقض البناء .

وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله وهي استمارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالجبل وهو تشبيه شائع في كلامهم ، ومنه قول مالك بن النبهان الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم يوم بيعة العقبة « يا رسول الله إن بيننا وبين القوم جبالاً ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك » (يريد اليهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج) . وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والعزم وما في معناها على إبطال العهد أيضاً في كلامهم . قال امرؤ القيس :

* وإن كنت قد أزمعت صرى فأجلى *

وقال لبيد :

أولم تكن تدرى نوارٍ بأننى وصائلٌ عقد حبالٍ جدماها

وقال :

بل ما تذكر من نوارٍ وقد نأت وقطعت أسباها ورماتها

وقال :

فأقطع لبانة من تمرّض وصله فلشّر وأصل خلّة صرامها

ووجه اختيار استمارة النقض الذي هو حل طيات الجبل إلى إبطال العهد أنها تختل بإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنة متكررة ومعالجة . والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والعزم ونحوها لأن في النقض إفساداً لمائة الجبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو نجزة .

وفي النقض رمز إلى استمارة مكنية لأن النقض من روادف الجبل فاجتمع هنا استمارتان مكنية وتصريحية وهذه الأخيرة تشيلية وقد قرر في علم البيان أن ما يرمز به للشبه به الطروح في المكنية قد يكون مستملاً في معنى حقيق على طريقة التخييل وذلك حيث لا يكون للشبه ألف كور في صورة للمكنية وديف يمكن تفهمه بديف المشبه به الطروح ، مثل إثبات

الأظفار للنسبة في قولهم أظفارُ النسية وإتياتِ الخالبِ والتابِ للكُمة في قول أبي فراس الحمداني :

فلما اشتدت الميجاه كنّا أشدَّ غالياً وأحدَّ تاباً

وإتياتِ اليد للشمال في قول لبيد :

وغداة ربيع قد كشفتُ وقرّةٌ إذ أصبحت بيدَ الشمالِ زمامها

وقد يكون مستعملاً في معنى مجازي إذا كان للشبه في الكنية رديف يمكن تشبيهه برديف الشبه به المضمّر نحو يتقضون عهد الله ، وقد زدنا أنها تمثيلية أيضاً والبلغ لا يفت هاته الاستمارة مهما تأت له ولا يتكاف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور في قرينة الكنية إلا جوازاً في الجملة أي بالنظر إلى اختلاف الأحوال .

وهذا الذي هو من روافد الشبه به في صورة الكنية وغيرها قد يقطع عن الربط بالكنية فيكون استمارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبه به مضمّر) نحو أن تقول فلان ينقض ما أبرم . وقد ربط بالكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أريد تشبيهه بمشبه به مضمّر كما في الآية حيث ذكر النقض مع العهد . وقد ربط بمصرحة وذلك حيث يذكر مع لفظ الشبه به الذي الرادف من توابه نحو قوله « إن بيننا وبين القوم حرباً لا نحن قاطعوها » وحينئذ يكون ترشيحاً للجواز وهذه الاعتبارات متداخلة لا متضادة إذ قد يصح في الموضع اعتباران منها أو جميعها وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البليغ أول النظر .

وإمّا أن رديف الشبه به في الكنية إذا اعتبر استمارة في ذاته قد يقوم أن اعتبره ذلك ينافي كونه رمزاً للشبه به المضمّر كالنقض فإنه لا أريد به إبطال العهد لم يكن من روافد الجبل ، لكن لما كان إيدانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق للمنى الحقيقي إلى ذهن السامع حتى تأمل في القرينة كنى ذلك السبق دليلاً ورمزاً على الشبه به المضمّر فإذا حصل ذلك الرمز لم يضر فهم الاستمارة في ذلك اللفظ ، وأوجب عبد الحكيم بأن كونه رادفاً بعد كونه استمارة بناء على أنه لا شبه به الرادف وسمى به صار رادفاً إدعائياً وفيه تكلف .

وهذا الذي هو ما عهد به أي ما أوصى برعيه وحفاظه ، ومعاني العهد في كلام العرب كثيرة وتصريفه مرفق قال الزجاج « قال بعضهم ما أدري ما العهد » ومرجع معانيه إلى المادة

والحفاظة والمراجعة والافتقاد ولا أخرى أى ممانيه أصل لبقيتها وغالب ظنى أنها متفرع بعضها عن بعض والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهدا إذا تذكره وراجع إليه نفسه يقولون عهدتك كذا أى أتذكر فيك كذا وعهدي بك كذا، وفي حديث أهرع ولايسأل عما عهداى معاهد وترك في البيت ومنه قولهم في عهد فلان أى زمانه لأنه يقال للزمان الذى فيه خير وشرا لا ينساء الناس، وتمهد المكان أو فلانا وتماهده إذا افتقدوا حدث الرجوع إليه بمذكر المهد والوصية ومنه ولّى العهد . والمهد الممين والمهد الالتزام بشئ، يقال عهد إليه وتمهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها وبراعيتها في مواقع الاحترار عن خفها . وسعى الموضع الذى يترجمه الناس بمد البعد عنه معهدا .

والعهد في الآية الذى أخذه الله على بنى آدم أن لا يعبدوا غيره « ألم عهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدا الشيطان » الآية فتقضيه يشمل الشرك وقد وصف الله الشركين بنقض العهدى قوله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » الآية في سورة الرعد . وفسر بالمهد الذى أخذه الله على الأمم على السنة رسلهم أنهم إذا بحث بعدم رسول مصدق لا معهم ليؤمنن به « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآيات لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أئمتهم . وفسر بالمهد الذى أخذه الله على أهل الكتاب ليؤمنن للناس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية في تفاسير أخرى بعيدة . والصحيح عندي أن المراد بالمهد هو العهد الذى أخذه الله على بنى إسرائيل غير مرة من إقامة الدين وتأيد الرسل وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكرهم القرآن بعهود الله تعالى وتقضهم إياها في غير ما آية من ذلك قوله تعالى « وأوفوا بعهدي أوف بصدكم » . « ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبمئنا منهم اثني عشر نبيا » إلى قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لسنام » الخ وقوله « لقد أخذ فآ ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا » إلى قوله « فمما وصموا » . « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تفكرون دماءكم » إلى قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » إلى قوله « وتكفرون ببعض » . بل إن كتبهم قد حرحت بعهود الله تعالى لهم وأمحت عليهم نقضهم لها وجملت ذلك إنذارا بما يحل بهم من المصائب كما في كتاب أرميا ومرآي أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشرية التى جاء بها موسى . ولما كان قوله « الذين

ينقضون عهد الله» الآية وصفا للناسقين وكان المراد من الناسقين اليهود كما مر كأن ذكر العهد إيعاء إلى أن الناسقين هنا هم وتسجيل على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى أسنة أنبيائهم فكان لا خيار لفظ العهد هنا وقع عليهم يتزل منزلة المفتاح الذي يوضع في حل القتر ليشير المقصود فهو العهد الذي سيأتي ذكره في قوله تعالى «وأوفوا بعهدي» . والميثاق فعال وهو يكون للآلة كثيراً كمرقة و امرأة ونحوها . قال الخفاجي كأنه إشباع للعقل ، والمصدر أيضاً نحو الميلاد والمياد وهو الأظهر هنا . والضمير للمهد أى من بعد تأكيد العهد وتوثيقه . ولما كان المراد بالعهد عهداً غير معين ، بل كل ما عاهدوا عليه كان تأكيد كل ما يفرغه الخطاب بما تقدمه من اليهود وما تأخر عنه فهو على حد «ولا تلتفتوا إلا بالآمان بمدتو كيدها» فاليثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكداً لعهد سبقه أو لحقه .

وقوله «ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل» قيل ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام بمعنى وحيث ترجع أن المراد به بعض عمل اليهود فنلك إذ تقاطلوا وأخرجوا كثيراً منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصي بنى إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض . وقيل الإعراض من قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالات المؤمنين . وقيل اقتران القول بالعمل . وقيل التفرقة بين الأنبياء في الإيمان ببعض والكفر ببعض . وقال البيهقي معنى ما أمر الله به أن يوصل الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الرسل . وأقول تكيلاً لهذا إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الناية التي خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يستوره خلل ، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيج البشر لتلقى مراد الله تعالى ولتلك لنا اختلفت الأنبياء الأساسية للشرائع الإلهية قال تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين» الآية . وإنما اختلفت الشرائع في تنابيح أصولها اختلافاً مرادى فيه مبلغ طاعة البشر لطفاً من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى في حلهم على مصالحهم ليكون تلقينهم لتلك أسهل ، وعلمهم به أدم ، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية في وقت رافق فيه البشر مبلغ غاية الكمال العقلي وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكري وإن خالفت الأعصار وتباعدت الأقطار فكان دينا عاما لجميع البشر ، فلا جرم أن كانت الشرائع الساجدة تعهدا له تهيج البشر لقبول تعاليمه وتقاربها

التي هي غاية مراد الله تعالى من الناس ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » .
فمن شريعة سلفت إلا وهي حلقة من سلسلة جملت وصلة للمرء الوثيق التي لا انقطاع لها
وهي عروة الإسلام فتى بلتها الناس تئذ فقصوا ما قبلها من الخلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا
في أثناء بعض الخلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله ، فاليهود لما زعموا أنهم لا يحمل لهم المدول
عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا مجتمعه .

والفساد في الأرض تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « ألا إنهم هم المفسدون » ومن
الفساد في الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد
الله من البشر فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خلسة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها
إصلاح طائفة من البشر معينة في مدة معينة في علمه ، وما نسخ ديننا إلا تمام وقت صلاحيته
للعمل به فالتصميم على عدم تلقى النسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح
للشخص فيصير ذلك فسادا في الأرض لأنه كمدواة المريض بدواء كان وصف له في حالة تبدلت
من أحوال مرضه حتى أتى دين الإسلام عاما دائما لأنه صالح للكل .

وقوله « أولئك هم الخاسرون » قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم رابحين بوهو استمارة
مكنية تمثيلية تقدمت في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » . وذكر الخسران تخجيل مراد منه
الاستمارة في ذاته على نحو ما قرر في ينقضون عهد الله فهذه الآية ظاهرة في أنها موجهة
إلى اليهود لما علمت عند قوله « وما يضل به إلا الفاسقين » ولما علمت من كثرة إطلاق وصف
الفاسقين على اليهود ، وإن كان الذين طعنوا في أمثال القرآن فريقين : المشركين واليهود ، كما
تقدم وكان القرآن قد وصف المشركين في سورة الرعد وهي مكية بهذه الصفات الثلاث في قوله
« والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض
أولئك هم اللعنة ولهم سوء الدار » فالراد بهم المشركون لا محالة فذلك كله لا ينافي كد جعل
آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حله آي القرآن على معنى واحد
كما يوجهه صنيع كثير من المفسرين حتى كان آي القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة .
واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات في قوله تعالى « إنما يتذكر أولو
الألباب الذين يوفون بعهدهم ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل »
الآية في سورة الرعد .

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها في بعض أهل الكتاب أو الشركين هو وعيد وتوبيخ للشركين وأهل الكتاب وهو أيضا موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء النعمومين فيا أوجب ذنبهم وسبب وعيدهم هو أخذ بحظ مما نالهم من ذلك على حسب مقدار المشاركة في اللوجب.

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُعْثِبُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ ٢٥

ثم عتق الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله آتاه « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » ، بعد أن عقب بأقوال من الجمل المترضة من قوله « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ». وليس في قوله « كيف تكفرون بالله » تناسب مع قوله « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما » وما بعده مما حكى عن الذين كفروا في قولهم « ماذا أراد الله بهذا مثلا » حتى يكون الانتقال إلى الخطاب في قوله « تكفرون » اتصافا فالناسبة بين موقع هاته الآية بعد ما قبلها هي مناسبة اتحاد الفرض ، بعد استيفاء ما تحلل واعترض .

ومن بديع المناسبة وفائق التفنن في ضروب الانتقالات في الخطابات أن كانت الملل التي قرن بها الأمر بمباداة الله تعالى في قوله « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » إلخ هي الملل التي قرن بها إنكار ضد العبادة وهو الكفر به تعالى في قوله هنا « كيف تكفرون بالله » فقال فيها تقدم « الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء « الآية وقال هنا « وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء « وكان ذلك مبدءا للتخلص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره .

فالخطاب في قوله « تكفرون » متعين رجوعه إلى « الناس » وهم الشركون لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثاني .

وكيف اسم لا يعرف اشتقاقه يدل على حالة خاصة وهي التي يقال لها الكيفية نسبة إلى

كيف ويتضمن معنى السؤال في أكثر موارد استعماله فدلالاته على الحالة كان في عداد الأسماء لأنه أقاد معنى في نفسه إلا أن للمنى الاسمى الذى دل عليه لما كان معنى مبهما شابه معنى الحرف فلما أشربوه معنى الاستفهام قوى شبهه بالحروف لكنه لا يخرج من خصائص الأسماء فلذلك لا بد له من محل إعراب ، وأكثر استعماله اسم استفهام فيعرب إعراب الحال . ويستفهم بكيف عن الحال العامة . والاستفهام هنا مستعمل في التمجيب والإنكار بقرينة قوله « وكنتم أمواتا » إلخ أى أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفيا لا تركز إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بهذا فكان من شأنه أن يُنكر فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يظهر السبب فيبطل الإنكار والمجيب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقا باللوم والوعيد .

والكفر بضم الكاف مصدر سمعى لكفر الثلاثي القاصر وأصله جحد النعم عليه نعمة النعم اشتق من مادة الكفر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأن جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها . وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزن الشكر وقالوا أيضا كفران على وزن شكران ، ثم أطلق الكفر في القرآن على الإشرak بالله في العبادة بناء على أنه أشد صور كفر النعمة إذ الذى يترك عبادة من أنعم عليه في وقت من الأوقات قد كفر نعمته في تلك الساعة إذ توجه بالشكر لنير النعم وترك النعم حين عزمه على التوجه بالشكر ولأن عزم نفسه على مداومة ذلك استمرار في عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك ، فكان أكثر إطلاق الكفر بصيغة المصدر في القرآن على الإشرak بالله ولم يرد الكفر بصيغة المصدر في القرآن لنير معنى الإشرak بالله .

وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر في القرآن لجحد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يريد اليهود . وأما إطلاقه في السنة وفي كلام أئمة المسلمين فهو الاعتقاد الذى يخرج معتقده عن الإسلام وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تختمل غير ذلك .

وقد ورد إطلاق الكفر في كلام الرسول عليه السلام وكلام بعض السلف على

ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام إطلاقاً على وجه التخليط بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكاب ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيفتنون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يمارض ذلك في اطلاعات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون في أن ارتكاب بعض الأعمال المنهي عنها يدخل في ماهية الكفر وفي أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفي بعض الصفات عنه تعالى داخل في ماهية الكفر على مذاهب شتى ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنوب أو ذنوب من الكبائر فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء فلم يماثلوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين، والقول بتكفير المعصاة، خطر على الدين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهون على المذهب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا التريق فاخوف من البهل» . ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كاله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله فإن كثيراً من الفرق تقوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالاً لله تعالى وربما أغرطوا في ذلك كما نفي المعتزلة صفات الماني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أتبعوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الموجودات .

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب».

وقوله «وكنتم أمواتاً فأحياكم» جملة سالية وهي تخص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهي ما يشعر به كل أحد من أنه وجد بمدعم . ولقد دل قوله تعالى «وكنتم أمواتاً فأحياكم» أن هذا الإيجاد على حال بدعي وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت أي لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة في الهواء والأرض فجمعت في النذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهي ميتة، ثم استخلص منه النطقان للذكر والأنثى، ثم امتزج فصار علقه ثم مضغة كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهي موجودات ميتة ثم بثت فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ في الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلاً على إقراره تعالى بالإلهية . وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناء على

أن الموت هو عدم انصاف الجسم بالحياة سواء كان متصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في الرف أم لم يكن متصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى هذا يقال الحيوان في أول تكوينه نقطة وعقطة ومضغة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متصفين بالحياة إطلاقاً شائماً والقصود به التمهيد لقوله فأحياهم ثم التمهيد والتقريب لقوله ثم يميتهم ثم يحييهم وقال كثير من أئمة اللغة الموت انعدام الحياة بعد وجودها وهو غتار الرغشرى والسكاكى وهو الظاهر وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على حلول الحياة استعارة . واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف :

والحياة ضد الموت وهى في نظر الشرع نفع الروح في الجسم، وقد تسر تعريف الحياة أو تعريف دواها على الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تماريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال الزواج والأعضاء الرئيسية التى بها تدوم الدورة الدموية ، والمراد بالزواج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات النصرية وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع اثبات الروح الحيوانى ، فباعتماد ذلك التركيب يكون النوع معتدلاً ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب ، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه ويصكون ذلك الزواج على النظام الخاص تنبث الحياة في ذى المزاج في إبان نفع الروح فيه وهى المبر عنها بالروح النفسانى . وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذى عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح » فأشار إلى حالات التكوين التى بها صار الزواج مزاجاً مناسباً حتى انبثت فيه الحياة ، ثم يدوم انتظام ذلك الزواج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة ، وذلك الاختلال هو المبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيوانى وهو البلى إذا اختلت دورته فمرض له فساد ، وبمرض حالة توقف عمل الزواج وتعطل آثاره يصير الحى شيباً باليت كحالة النمل عليه وحالة الضر المفلوج ، فإذا انقطع

عمل المزاج فذلك الموت . فاللوت عدم والحياة ملكة وكلامها موجود مخلوق قال تعالى « الذي خلق الموت والحياة » في سورة الملك .

وليس المقصود من قوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » الامتنان بل هو استدلال محض ذكر شيئاً يمدد الناس نعمة وشيئاً لا يمدونه نعمة وهو الموتان فلا يشكّل وقوع قوله « أمواتاً » وقوله « ثم يحييكم » في سياق الآية .

وأما قوله « ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » فذلك تريع من الاستدلال وليس هو بدليل إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو اصحاح وتلميح وليس باستدلال ، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق المدلل بالحكيم ورأى الناس لا يجزؤون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى اللبس في الأرض في نعمة والصلاح في مناه علم أن مدلل الله وحكته ما كان ليُسمع عمل عامل وإن هناك حياة أحكم وأمدل من هذه الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسمو حقائقهم .

وقوله « ثم إليه ترجعون » أي يكون رجوعكم إليه ، شبه الحضور للحساب بـرجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صدّورا من حضرة فإذا أحيام بمدّ الموت فكأنهم أرجعهم إليه وهذا إثبات للحشر والجزاء .

وتقديم التملّك على عامله مفيد القصر وهو قصر حقيق سيق للخطّائين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكربين ذلك وفيه تأييس لهم من غم استنامهم إليهم إذ كان المشركون يحاجون للسلبين بأنه إن كان بمت وحشر فيسجدون الأئمة ينصرونهم .

فترجّعون يرضم التاء وفتح الجيم في قراءة الجمهور ، وقراءه يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم والقراءة الأولى على اعتبار أن الله أرجعهم وإن كانوا كلهم لأنهم أنكروا البعث والقراءة الثانية باعتبار وقوع الرجوع منهم بقطع النظر عن الاختيار أو الجبر .

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان وفي خلق جميع ما في الأرض فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة المخلوقات ، وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن في خلق الأرض وجميع ما فيها وفي كون ذلك لمنفعة البشر إكالا لإيجادهم المشار إليه بقوله « وكنتم أمواتا فأحياكم » لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده . ويجوز إن يكون ترك المطف لدفع أن يوم المطف أن الدليل هو مجموع الأمرين فيترك المطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه وفي الأول بُد وفي الثاني مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعا على أنه توهم لا يضير . وإما أن يكون قوله « هو الذي خلق » امتنانا عليهم بالنعم لتسجيل أن إشرأ بهم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالا بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله « لكم » فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آنفا ، ولم يلتفت إلى ما في هذه الجملة من منافية للجملة الأولى بالامتنان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجح اعتبار الفصل .

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » . والأرض اسم للعالم الكروى المشتمل على البر والبحر . الذي يعمره الإنسان والحيوان والنبات والمعادن وهي المواليد الثلاثة وهذه الأرض هي موجود كائن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات وحيث إن البركة كائنة في مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة ، علق الخلق هنا بما في الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه ولم يعلق بذات الأرض لفعله جل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بخلق الظرف إذ الظرف إنما يقصد لأجل المظروف فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف لزم إما تأخر الظرف عن مظهره وفي ذلك إتلاف للمظروف والمشاهدة تنفي ذلك ، وإما تقدم الظرف وذلك عبث . فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق الفحوى فمن البعيد أن يجوز صاحب الكشف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسما الجهة العلوية ، وبعدة من

وجهين أحدهما أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازاً كما في قول شاعر
أنتسده صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه :

الناس أرض بسكل أرض وأنت من فوقهم سما

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد
والسما لا يتقبل إلا بكونه شيئاً مرتعاً. الثاني على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على
الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى بل إنما تطلق السماء على شيء عال
لا على نفس الجهة .

وجملة « هو الذي خلق لكم » صيغة قصر وهو قصر حقيق سبق للمخاطبين من
المشركين الذين لا شك عندهم في أن الله خلق ما في الأرض ولكنهم نزّلوا منزلة الجاهل
بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأنهم في كفرهم وانصرافهم عن شكره والنظر في دعوته
ومبادئته كحال من يجهل أن الله خلق جميع الموجودات ، ونظير هذا قوله « أفمن يخلق كمن
لا يخلق أفلا تذكرون » « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » « فإن
الشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوا شفاءً ووسائطاً وعبودها
وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق الملتصق بهم وبما حولهم من الأحياء
والمقصود من الكلام فيها إراء موافقاً للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها
وما في داخلها وأن ذلك كله خلقه بقدر استقامتها وبما فيها في مختلف الأزمان والأحوال
فأوجز الكلام إيجازاً بديماً بإقحام قوله « لكم » فأغنى عن جملة كاملة فالكلام مسوق
مساق إظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنة على البشر وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله
تمال . وكل أولئك يقتضى اقتلاع الكفر من قلوبهم .

وفي هذه الآية فائدتان :

الأولى أن لام التعليل دلت على أن خلقي ما في الأرض كان لأجل الناس وفي هذا
تعليل للخلق وبيان ثمرته وفائدته فتثار منه مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعليلها بالأغراض .
والسألة تختلف فيها بين التكميلين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً فإن جميع المسلمين اتفقوا
على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على
حكم ومصالح وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة من حصول الفعل فهي لأجل

حصولها عند الفعل تضرع غايات ، هذا كله لا خلاف فيه . وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضاً وعلا غائية أم لا^(١) فأثبت ذلك جماعة استدلالاً بما ورد من نحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . ومنع من ذلك أصحاب الأشرى فيما عزاها إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لنرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك النرض أولى بالقياس إليه من عدمه ، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك النرض سبباً في فعله أن يكون ، هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب وقد أوجب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل وأما إذا كانت راجعة للنثر كالإحسان فلا ، فردّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى ثمت الاستفادة . وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً بل إنما تستلزم تعلق الإرادة ، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التبعين والوجوب .

والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاهما قولهم إنه لو كان الفعل لنرض يلزم أن يكون الفاعل مستكلاً به وهذا سفسطة شبه فيها النرض النافع للفاعل بالنرض بمعنى الفاعل إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه . الثانية قولهم إذا كان الفعل لنرض كان النرض سبباً يقتضى مجز الفاعل وهذا شبه فيه السبب الذى هو بمعنى الباعث بالسبب الذى يلزم من وجره الوجود ومن عدمه المدم وكلاماً يطلق عليه سبب .

ومن المجائب أنهم يسلّمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو من الثمرة والحكمة ويمنّون أن تكون تلك الحكم هلالاً وأغراضاً مع أن ثمره فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضاً لأنها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته . ولم أدر أى حرج نظروا إليه حين منموا تمليل أفعال الله تعالى وأغراضها .

ويترجح هدى أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة فإن الأشاعرة لما

(١) اعلم أن الأمر الترتب على الفصل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سمي فائدة ، وإذا نظر إليه من حيث إنه يجعل عند نهاية الفصل سمي غاية (لأن الثانية هي مبلغ سبق خيل الحلة) فإذا كان مع ذلك داعياً الفاعل إلى الفصل سمي بذلك الاعتبار غرضاً وسمى باعتبار حصوله عند نهاية الفعل علة غائية (لأن النرض هو مدفع الرماية فهو كالتأية في السبق) .

أنكروا وجوب فعل الصالح والأصلح أورد عليهم المنة أو قدرُوا هم في أنفسهم أن يؤرّد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لترض وحكمة ولا تكون الأعراس إلا للمصالح فالترنوا أن أفعال الله تعالى لا تنط بالأعراس ولا يمر منها بالمل وبنيء عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للبر ورعى للصحة . وهناك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوم النعمة له أو لنيره وكلامه باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله ولأن النير قد لا يكون فعل الله بالنسبة إليه منفعة .

هذا وقد نقل أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى مطعة بالمصالح ودرء المفاسد وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال « هذا هو تلميل أفعال الله تعالى وفيه خلاف وأما أحكامه فمطلة » .

الفائدة الثانية أخذوا من قوله تعالى « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » أن أصل استعمال الأشياء فيها يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جميل ما في الأرض مخلوقاً لأجلنا وامن بذلك علينا وبذلك قال الإمام الرازي والبيضاوي وصاحب الكشف ونسب إلى المنة وجماعة من الشافعية والحنفية منهم الكرخي ونسب إلى الشافعي . وذهب المالكية وجمهور الحنفية والمنة في نقل ابن عرفة إلى أن الأصل في الأشياء الوقت ولم يروا الآية دليلاً قال ابن العربي في أحكامه « إنما ذكر الله تعالى هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمتقضى التقدير والإتيان بالعلم الخ » .

والحق أن الآية بمجملتها قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما في الأرض وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله في كل ما يقصد منه بل خلق لنا في الجملة ، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما في العالم بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا لكل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوي لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكراً عليهم ككرم . كيف يملون إباحة أو منما ، وإنما عمل الوعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التي لم يزل الناس يقتضون بها من وجوه متعددة . وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء المخلوقة من بعض أهل الحديث وبعض المنة فلمنة الأقوال الثلاثة كقائل القرطبي . قال الحموي في شرح كتاب الأشياء لأن نجيم قلا عن الإمام الرازي وإنما تظهر ثمرة المسألة في

حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة أى فيما ارتكبه الناس من تناول الشبهات وبحوها ولذلك كان الأسح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب .
وعندى أن هذا لا يحتاج للماء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأهلهم أحكام إلا فى وجوب التوحيد عند قوم . وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع من ذلك فإن وجد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح فالصحيح أن أصل المضار التحريم والنافع الحل وهذا الذى اختاره الإمام فى الحصول قصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث فى الإسلام .

﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

استقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضرورى للناس ، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضا قد يُفعل من النظر فى الاستدلال به على وجود الله ، وذلك خلق السموات ، ويشبه أن يكون هذا الاستقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة .

وَعَطَّيْتُ (ثُمَّ) جَلَّةٌ أَسْتَوَىٰ عَلَى جَلَّةٍ خَلَقَ لَكُمْ . ولدلالة (ثُمَّ) على الترتيب والمهلة فى عطف الفرد على الفرد كانت فى عطف الجلة على الجلة للمهلة فى الرتبة وهى مهلة تخيلية فى الأصل تشير إلى أن المطوف بـ ثُمَّ أعرق فى المبنى التى تتضمنه الجلة المطوف عليها حتى كأنَّ العطف يتمهل فى الوصول إليه بعد الكلام الأول فيقتبه السامع لذلك كي لا يفعل عنه بما سمع من الكلام السابق ، وشاع هذا الاستعمال حتى صار للحقيقة ، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبى ويترتب الإخبار (بكسر المعزة) كقوله تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فَكَ رَقِيعَةً » إلى أن قال - ثم كان من الذين آمنوا « فإن قوله رَقِيعَةً رَقِيعَةٌ مَبْدَأٌ مَحْذُوفٌ ولما كان ذكر هاته الأمور التى يبرز إغاؤها حقها مما يُفعل السامع عن أمر آخر عظيم نبه عليه بالمطف بـ ثُمَّ للإشارة إلى أنه أكد وأهم ، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته :

جَبُوحٌ دِفَاقٌ مَعْدَلٌ ثُمَّ أَفْرَعَتْ لَهَا كَتِفَاهَا فِي مُعَالَى مُصَمَّدٍ (١)

(١) جنوح بمعنى تميل فى سرها للبين والبار لشدة قوتها . والدفاق - بكسر الدال - التدفقة السير بمعنى السريعة . والمعدل : عظيمة الرأس . وأففعت بمعنى أجليت كفضاها . فى معالى أى فى جسم . معالى أى عال مصمد .

فإنه لا ذكر من محاسنها جملة نبه على وصف آخر أهم في صفات عتقها وهو طول قائمتها.
قال المرزوقي في شرح الحاشية في شرح قول جعفر بن عُلَبة المارئي^(١) :

لا يَكْشِفُ السَّاءُ إِلَّا ابْنَ حُرَّةٍ يَرَى كَهْرَاتِ اللَّوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

« إن ثم وإن كان في عطلة الفرد على الفرد يدل على الراخي فإنه في عطلة الجملة على الجملة ليس كذلك وذكر قوله تعالى ثم كان من الذين آمنواها » . وقادة التراخي الرتي هو المتبر في عطف ثم للجمال سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك أو كان مطوفا متقدما في الوجود وقد جاء في الكلام الصحيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية في الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودي فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه اليون المنوي بالبد المكاني أو الزماني ومنه قوله تعالى « هَازِمْ مَشَاءَ بَنِمٍ مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنْ يَمُوتَ بِمَدِّ ذَلِكَ زَنِيمٍ » فإن كونه مُتَلَاوِزِيَاً سبق في الوجود من كونه هَازِماً مَشَاءَ بَنِمٍ لانهما صفتان ذاتيتان بخلاف هَازِمْ مَشَاءَ بَنِمٍ ، وكذلك قوله تعالى « فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ » . فإذا تحضت ثم للراخي الرتي حملت عليه وإن احتملته مع التراخي الزماني فظاهر قول المرزوقي « فإنه في عطف الجملة ليس كذلك » إنه لا يتحمل حينئذ التراخي الزماني . ولكن يظهر جواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المطوف بها متأخرا في الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك أهم كما في بيت جعفر بن عُلَبة . قلت وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت (ثم) وأريد منها لازم التراخي وهو البعد التنظيمي كما أريد التنظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعد ، والعلاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها في كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردودا .

واعلم أني تبيت هذا الاستعمال في مواضع فرأيت أنه أكثر ما يرد فيها إذا كانت الجمل إخبارا عن خبر منه واحد بخلاف ما إذا اختلف الخبر عنه فإن (ثم) تمين لليلة الزمنية كقوله تعالى « وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ

(١) يحتمل أنه أراد بفترات اللوت مواقع القتال وملاجه التي لا يطبع الداخل فيها بالسلامة فيكون قوله ثم يزورها لليلة الحقيقة ، ويحتمل أن يريد بالفترات ما يصيب الكمي من مخيم الجراح وحلول سكرات اللوت فيكون قوله ثم يزورها لترتيب الرتي .

أَنفُسِكُمْ « أى بمد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تقتلون أنفسكم ونحو قولك : مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين .

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض فثم التراخي الرتبى لا محالة مع التراخي الزمنى وإن كان خلق السماوات سابقا فثم للترتيب الرتبى لا غير . والظاهر هو الثانى . وقد جرى اختلاف بين علماء السلف فى مقتضى الأخبار الواردة فى خلق السماوات والأرض فقال الجمهور منهم مجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا « ثم استوى إلى السماء » وقوله فى سورة حم السجدة « قل أنفُسِكُمْ لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين - إلى أن قال - ثم استوى إلى السماء وهى دخان » . وقال قتادة والسدى ومقاتل إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى « بناها رَفَعَ سَمَكُهَا فَمَسَاها - إلى قوله - والأرضَ بَمد ذلك دَلعها » . وقد أجيب بأن الأرض خلقت أولا ثم خلقت السماء ثم دُحِيت الأرض فالتأخر عن خلق السماء هو دُحُو الأرض ، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت فى غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفتجت وهبطت منها أقسام وعلت أقسام بالضغط إلا أن علماء طبقات الأرض يقدرون لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول وقدرة الله سالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب فى أمد قليل بمقارنة حوادث تسجل انقلاب المخلوقات عما هى عليه .

وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض لأن لفظ « بمد ذلك » أظهر فى إفادة التأخر من قوله « ثم استوى إلى السماء » ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرتة انفصلت عن الشمس كتيبة الكواكب السيارة من النظام الشمسى وظاهر سفر التكوين يقتضى أن خلق السماوات متقدم على الأرض . وأحسب أن سلوك القرآن فى هذه الآيات أسلوب الإجمال فى هذا النرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين .

والسماء إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها . وإن أريد بها الكواكب العلوية وذلك هو للناسب لقوله « فسواهن سبع سماوات » فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقا وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظا فى مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر .

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاعوجاج يقال مرط مستو، واستوى فلان وفلان واستوى الشيء مطاوع سواه، ويطلق مجازاً على القصد إلى الشيء بزم وسرعة كأنه يسير إليه مستوياً لا يولّى على شيء فيمدى إلى تحكون (إلى) قرينة المجاز وهو تمثيل، فمضى استواء الله تعالى إلى السماء تملق إرادته التصحيز بإيجادها تملقا يشبه الاستواء في الهيئ للعمل العظيم التقن . ووزن استوى اتصل لأن السين فيه حرف أصلي وهو اتصال مجازي وفيه إشارة إلى أنه لما ابتداء خلق المخلوقات خلق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض ثم خلق الإنسان وهو القى سبقت النعمة لأجله .

وسواهن أى خلقهن في استقامة، واستقامة المطلق هي انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا عثم . وبين استوى وسواهن الجنس المحرف .

والسماء مشتقة من السمو وهو المو واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله فسواهن سبع سموات إذ جعلها سبعا ، والضمير في قوله فسواهن عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه في معنى الجمع وجوز صاحب الكشف أن يكون المراد من السماء هنا جهة العوالم وهو وإن صح - لكنه لا داعي إليه كقوله الفتراتي .

وقد مد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر القى دل على قواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي ويدل لذلك أمور : أحدها أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات . ثانياً أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المروفة للأسم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها . ثالثاً أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يسمون السيارات السبع من عهد الكلدان وتماقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذي نزل فيه القرآن فاختلّفوا في أنها سبع . رابعاً أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض ، ولتلك يبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسي فناسب أن تكون هي

التي قرن خلقها بخلق الأرض . وبمضمهر يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء ^(١) ، وهي خطوط فرضية لا خوات لها في الخارج .

هذا وقد ذكر الله تعالى السماوات سيما هنا وفي غير آية وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما عيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسمة وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض: نبتون . أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الشمس . الزهرة . عطارد . بلكان . والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار وفي اصطلاح القرآن لم تندمها لأنها التي منها تنظر الكواكب وغد حوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعد معها حوض عن عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين . وأما الثواب فهي عند علماء الهيئة شمس سابعة في شاسع الأبعاد عن الأرض وفي ذلك شكوك . ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يعدها في السماوات أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا . وقوله « وهو بكل شيء عليم » نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم فذلك قال المتكلمون إن القدرة يجري تعلقها على وفق الإرادة . والإرادة على وفق العلم . وفيه ترميض بالإنكار على كفرهم والتعجب منه فإن العليم بكل شيء يضيح الكفر به . وهذه الآية دليل على عموم العلم وقد قال بذلك جميع الملائكة كما عله الحق السلكوني في الرسالة الخلقية وأنكر الفلاسفة مله بالجزئيات وزعموا أن تعلق العلم بالجزئيات لا يليق بالعلم الإلهي وهو توم لا دامي إليه .

(١) إن علماء الهيئة يحسون الأجرام العلوية أقساما: الأول الشموس وهي شمس عالمنا وهناك شموس أخرى يبر عنها بالتوابت وهي لبعدها التاسع عما لم يقيس ضبط سيرها ويبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه يتبعه سيارات تدور حوله . الثاني السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتشتد نورها من نور الشمس وهي : نبتون أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الأرض . الزهرة . عطارد . الثالث : نيبات وهي سيارات سفيرة واقعة بين فلك المريخ والمشتري . الرابعة : الأقمار وهي توابع لسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي واحد تابع للأرض وأربعة للمشتري وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون . ويبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس .

وقرأ الجمهور هاء « هو » بالضم على الأصل وقرأها قاتون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف الطف عليه ، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء واللام الابتداء ، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزل منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها خففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء ، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يترن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة .

فهرس الاسم الأول من الجزء الأول

5	التسلسل
10	المقدمة الأولى في التفسير والتأويل وكون التفسير علما
18	المقدمة الثانية في استمداد علم التفسير
28	المقدمة الثالثة في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه
38	المقدمة الرابعة فيما يحق أن يكون غرض المفسر
46	المقدمة الخامسة في أسباب التزول
51	المقدمة السادسة في القراءات
64	المقدمة السابعة في قصص القرآن
70	المقدمة الثامنة في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها
93	المقدمة التاسعة في أن المعاني التي تحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
101	المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن

سورة الفاتحة

131	سورة الفاتحة
152	الحمد لله
166	رب العالمين
169	الرحمن الرحيم
173	ملك يوم الدين
177	إياك نعبد وإياك نستعين
187	اهدنا الصراط المستقيم
192	صراط الذين أنعمت عليهم
195	غير المغضوب عليهم ولا الضالين

سورة البقرة

201	سورة البقرة
206	السم
219	ذلك الكتاب
222	لارب فيه هدى للمتقين
228	الذين يؤمنون بالغيب
231	ويقيمون الصلاة
234	وعما رزقناهم ينفقون
237	والذين يؤمنون بما أنزل اليك - إلى - هم يوقنون
241	أولئك على هدى من ربهم
246	وأولئك هم المفلحون
247	إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
251	لا يؤمنون
254	ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - إلى - غشاة
258	ولهم عذاب عظيم
259	ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
274	يخادعون الله والذين آمنوا - إلى - وما يشعرون
278	في قلوبهم مرض فزادهم مرضا - إلى - يكذبون
283	وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون
285	ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
286	وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس - إلى - السفهاء
288	ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون
289	وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - مستهزون
293	الله يستهزئ بهم
295	ويمدهم في غيظانهم يعمهون
297	لأولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى

- 299 فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
- 302 مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
- 307 فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
- 310 وتركهم في ظلمات لا يبصرون
- 313 صم بكم عمي فهم لا يرجعون
- 314 أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد ويرق
- 319 يجعلون أصابعهم في آذانهم - إلى - على كل شيء قدير
- 323 يا أيها الناس اصبروا ربكم الذي خلقكم - إلى - تقون
- 331 الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء - إلى - رزقا لكم
- 334 فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون
- 335 وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا - إلى - إن كنتم صادقين
- 342 فإن لم تعملوا ولن تعملوا فاقبوا النار - إلى - أعدت للكافرين
- 350 وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات - إلى - من تحتها الأنهار
- 356 كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا - إلى - هم فيها خالدون
- 357 إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما مبوءة فما فوقها
- 363 فأما الذين آمنوا فيعلمون - إلى - بهذا مثلا
- 365 يفضل به كثيرا ويهدي به كثيرا - إلى - هم الخاسرون
- 373 كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم - إلى - اليه ترجعون
- 378 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا
- 382 ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم

الحِزْبُ وَالْأَوَّلُ

الْحِزْبُ الثَّانِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمِنْ صِدْقِهِ وَمَعْلَمِهِ عَلَى أَرْضِهِ مَعْلَمِينَ

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

معلقت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض استقلالاً بهم في الاستدلال على أن الله واحد وعلى بطلان شركهم وتخلّصاً من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض والتصرف في أحوالها ، ليُجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها ليعلم المسلمون ما علّمه أهل الكتاب من العلم الذي كانوا يُبَاهِون به الربّ وهو ما في سفر التكوين من التوراة .

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوجدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة لأن كل إنسان إذا لَفَتَ ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيؤمن أن لهذا النوع أصلاً أولاً ينتهي إليه نشوؤه ، وإذ قد كانت البرة بخلق ما في الأرض جليماً أدبجت فيها مئة وهي قوله « لكم » التفضية أن خلق ما في الأرض لأجلهم تَمَيَّنَاتٌ أعسمهم لسام قصة إيجاد منشأ الناس الذين خلقت الأرض لأجلهم ليُحاطَ بما في ذلك من دلائل القدرة مع عظيم اللذة وهي مئة الخلق التي نشأت عنها فضائلُ حجة ومِنَّة التفضيل ومئة خلافة الله في الأرض ، فكان خلق أصلنا هو أبدع مظاهر إحيائنا الذي هو الأصل في خلق ما في الأرض لنا ، فكانت المناسبة في الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلّص إلى ذكر خبره المجيب ، فأيراد واو المطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة في حد ذاتها في عظم شأنها .

و (إذ) من أسماء الزمان البهمة تدل على زمان نسبة ما ضية وقت فيه نسبة أخرى ماضية قارنتها ، ف (إذ) تحتاج إلى جملتين جملة أصلية وهي الدالة على الظروف وتلك هي التي تكون مع جميع الظروف ، وجملة تبين الظروف ما هو ، لأن (إذ) لما كانت مبهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة ، فلذلك لُزمت إضافتها إلى الجمل أبداً ، والأكثر في الكلام أن تكون إذ في محل ظرف لزمان الفعل فيكون في محل نصب على المفعول فيه ، وقد تخرج (إذ) عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان المتصرفة على ما ذهب إليه صاحب الكشف وهو مختار ابن هشام خلافاً لظاهر كلام الجمهور ، فهي تصير ظرفاً مبهماً متصرفاً ، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو يومئذ وساعتئذ فتجر بإضافة صورة ليسكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافة هي إليها ، وذلك أن (إذ) ملازمة للإضافة فإذا حذف جملتها هَلِمَ السامع أن هنالك حذفاً ، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير (إذ) خافوا أن لا يهتدى السامع لشيء محذوف حتى يتطلب دليله فجعلوا إذ قرينة على إضافة وحذفوا الجملة لينبهوا السامع فيتطلب دليل المحذوف .

وهي في هذه الآية يجوز أن تكون ظرفاً وكذلك أمرها الجمهور وجملوها متعلقة بقوله « قالوا » وهو يقضى إلى أن يكون المقصود من القصة قول الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشریف آدم وتعليمه بمد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذي هو مناط العبرة من قوله « كيف تكفرون » الآيات ، ولأنه لا يتأتى في نظيرها وهو قوله الآتي « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » إذ وجود فاء التثنية يمنع من جعل الظروف متعلقات بمدخولها ، ولأن الأظهر أن قوله « قالوا » يحكي للمراجعة والمهاورة على طريقة أمثاله كما سنحقيقه . فالذي ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون المطف على جملة « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » أى خلق لكم ما في الأرض وقال للملائكة إني خالق أصل الإنسان لما قدمناه من أن ذكر خلق ما في الأرض وكونه لأجلنا يعي السامع لترقب ذكر شأننا بمد ذكر شأن ما خلق لأجلنا من سماء وأرض ، وتكون إذ على هذا ضريبة للتأكيد قاله أبو عبيدة معمر بن النخعي وأشد قول الأسود بن مفر :

فإذ ذلك لامهاة لذكره والدهر يُعقِبُ صالحاً بفساد

(هكذا رواه فإذا على أن يكون في البيت زحاف الطي ، وفي رواية فإذا فلا زحاف ، والماء بهاءين الحسن ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون في الحروف لأن إذ وإذا ونحوها عوملت بمعاملة الحروف) ، أو أن يكون عطف القصة على القصة ويؤيده أنها تبدأ بها القصص العجيبة الدالة على قدرة الله تعالى ، ألا ترى أنها ذكرت أيضا في قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولم تذكر فيها بينهما وتكون (إذ) اسم زمان مفعولا به بتقدير اذكر ، ونظيره كثير في القرآن ، والمقصود من تلميح الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل في ذلك الزمان من الأحوال . وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تمارفوا إسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وفروعها .

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على ما يفهمون منه إرادته وهو المبر عنه بالكلام النفسي فيحتمل أنه كلام سمعه فإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة متناهية ، ويحتمل أنه دال آخر على الإرادة ، فإطلاق القول عليه مجاز لأنه دالة للعلاء والمجاز فيه أقوى من المجاز القوي في نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » وقول أبي النجم « إذ قالت الآطال للبطن الحق » ، ولا طائل في البحث عن تعين أحد الاحتمالين .

والملائكة جمع ملك وأصل صيغة الجمع ملائكة والتاء لتأكيد الجمية لما في التاء من الإيذان بمعنى الجماعة ، والظاهر أن تأتي ملائكة سري إلى لنة السرب من كلام المتنصرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقده العرب أيضا قال تعالى « ويحيطون بها بنات سبعائه » فلاك جمع ملائكة كشمائل وشمائل ، ومما يدل عليه أيضا قول بعض شعراء عبد القيس أو غيره .

وَلَسْتَ لِلْإِنْسِي وَلَكِنْ لِمَلَكٍ تَنَزَّلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يُصَوِّبُ^(١)

تم قالوا ملك تخفيها . وقد اختلفوا في اشتقاقه فقال أبو عبيدة هو مفعول من لأك بمعنى

(١) قال أبو عبيدة البيت لشاعر لجعل من عبد القيس مدح يمشي الملوك كما في الصحاح ، وقيل للمدح الثمان ، وقال ابن البرقي : البيت لأبي وجزة مدح عبد الله بن الزبير . قلت ذكر ابن البرقي في شرح أبيات صلاح التلقين ولم يختص على ما نسب إليه شارح القاموس ، وأشد الكفاي لقصة بن عبدة مدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر .

أرسل ومنه قولهم في الأمر بقبليخ رسالة ألكنى إليه أى كن رسولاً إليه وأصل ألكنى الإكنى وإن لم يعرف له فعل . وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بقبليخ أو تكوين كما في الحديث ثم يرسل إليه (أى للجنين في بطن أمه) الملك فينفخ فيه الروح ، فعلى هذا القول هو مصدر بمعنى معنى اسم المفعول ، وقال الكسائى هو مقلوب ووزنه الآن مغل وأصله مألك من الألوكة والألوكة هى الرسالة ويقال مألك ومألكة (يفتح اللام وضمها) فقلبوأ فيه قلباً مكانياً فقالوا ملاك فهو صفة مشبهة . وقال ابن كيسان هو مشتق من الملك (يفتح اليم وسكون اللام) والملك بمعنى القوة قال تعالى «عليها ملائكة غلاظ شداد» والهمزة مزيدة فوزنه فمألك بسكون الميم وفتح الهمزة كضمال ، ورد بأن دعوى زيادة حرف بلا قائدة دعوى بعيدة ، ورد مذهب الكسائى بأن القلب خلاف الأصل ، فرجع مذهب أبى عبيدة ، ونقل القرطبى عن النضر بن شميل أنه قال لا اشتقاق للملك عند العرب يريد أنهم عربوه من اللغة البرانية ويؤيده أن التوراة سمت الملك ملكاً بالتخفيف ، وليس وجود كلمة متقاربة اللفظ والمعنى في لنتين بدال على أنها منقولة من إحداها إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى .

والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل في خرق المادة لأن النور قابل للتشكل في كيفيات ولأن أجزائه لا تتراحم ونورها لا شعاع له فلذلك لا تغىء إذا اتصلت بالمالم الأرضى وإنما تشكل إذا أراد الله أن يظهر بمضمهم لبعض رسله وأنبياؤه على وجه خرق المادة . وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التى يريد الله تكوينها فتتولى التدبير لها ولهذه التوجهات الملكية حثيثات ومراتب كثيرة تتمدر الإحاطة بها وهى مضادة لتوجهات الشياطين ، فالعوالم الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبمكسها خواطر الشر .

والخليفة في الأصل الذى يختلف غيره أو يكون بدلا عنه في عمل يعمله ، فهو فيميل بمعنى فاعل والتاء فيه للبيان في الوصف كالإمامة . والراد من الخليفة هنا إنا المنى المجازى وهو الذى يتولى عملاً يريد المستخلف مثل الوكيل والوصى أى جاعل في الأرض مدبراً . يعمل ما تزيده في الأرض فهو استمارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حالاً في الأرض ولا عاملاً فيها العمل الذى أودعه في الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض،

ولأن الله تعالى لم يترك مملا كان يسمه فوكله إلى الإنسان بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى استطاع بما أودع الله فى خلقته أن يتصرف فى مخلوقات الأرض بوجوده عظيمة لا تتغنى خلاف غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيق إذا صح أن الأرض كانت مسمورة من قبل بطائفة من المخلوقات يسمون الجن واليّن بماء مهملة مكسورة ونون فى الأول ، وبموحدة مكسورة ونون فى الثانى . وقيل اسمهم الطم والرم بفتح أولهما ، وأحسبه من الزام ، وأن وضع هذين الاسمين من باب قول الناس (هيّان بن ييّن) إشارة إلى غير موجود أو غير معروف . ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان فى الأرض جنس اسمه الطم والرم وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت مسمورة بمخلوقات تدعى (التيتان) وأن (زفس) و (هو للشتى) كبير الأرباب فى اعتقادهم جلام من الأرض لفسادم . وكل هذا يظفيه سياق الآية فإن تنقيب ذكر خلق الأرض ثم السموات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها فالخليفة هنا الذى يختلف صاحب الشيء فى التصرف فى مملكته ولا يلزم أن يكون المخلوق مستقرا فى المكان من قبل ، فالخليفة آدم وخلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تسمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضى ، وبما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة معدم واتساع تصرفاتهم . فكانت الآية من هذا الوجه إعاءة إلى حجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس فى منازلهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك ، وقد بحث الله الرسل وبين الشرائع فيما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما اعملنا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجعل الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الجامعة ولأن امتزاج الدين والملة هو أكمل مظاهر الخلقين قال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة ولم يتنازع فى ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أديارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، من جهة الأعراب ودعاة الفتنة فالناظرة مع أمثالهم سدى .

والخليفة شروط على يانها كتب الفقه والكلام، وستجىء مناسبتها في آيات آتية .
والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند فتح الروح فيه
أو قبل النفخ الأول أظهر ، فيكون المراد بالمختبر من جملة خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول
الذي كتب كتابا بمحضرة جليس إلى مرسل كتابا إلى فلان فإن السامع يعلم أن المراد أن
ذلك الذى هو بصدد كتابته كتاب لفلان ، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق
آدم ، وعلى الوجه كلها يكون اسم الفاعل في قوله « جاعِلٌ » للزمن المستقبل لأن وصف
الخليفة لم يكن ثابتا لآدم ساعته .

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس
الإنسانى على وجه تزييل ما عَمِلَ الله أنه في تقوسهم من سوء الظن بهذا الجنس ، وليكون
كالاستشارة لهم تكريماً لهم فيكون تمليا في قالب تكريم مثل إلقاء العلم فائدة للتليذ
في صورة سؤال وجواب وليسَّ الاستشارة في الأمور ، ولتضيه الملائكة على ما دقَّ وخفى
من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون .

وعندى أن هاته الاستشارة جملت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر
حتى تكون ناموساً أشربته نفوس ذريته لأن مقارنة شئ من الأحوال والمآل لتكوين
شئ ما ، تؤثر تألقاً بين ذلك الكائن وبين المقارن . ولعل هذا الاقتران يقوم في المآل
التي لا توجد إلا فيما تنوات مقام أمر التكوين في الذوات فكذا أن أمره إذا أراد شيئاً
أى إنشاء ذات أن يقول له كُنْ فيكون ، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس
أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات ،
ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قبول العلم من خصائص الإنسان علم آدم الأسماء
عند ما خلقه .

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع في الأفعال ليكون اقتران
ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مبيضا للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل ، ولهذا أيضاً طلبت منا
الشرية تثيراً لكل الحالات وأفضل الأوقات للشروع في فضائل الأعمال ومهمات الطلاب
وتقدم هذا في الكلام على البسملة ، وسند ذكر ما يتعلق بالشورى عند قوله تعالى « وشاورم
في الأمر » في سورة آل عمران .

وأُسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بمنوان الرب لأنه قول مني من تدير عظيم في جبل الخليفة في الأرض ، ففي ذلك الجبل نعمة تدير مشوب بلطف وصلاح وذلك من معاني الربوبية كما تقدم في قوله « الحمد لله رب العالمين » ، ولما كانت هذه النعمة شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع تكريره بشرف حضور الخطابة .

﴿ قَالُوا أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُمْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾

هذا جواب اللاتكة عن قول الله لهم « إني جاعل في الأرض خليفة » فالتقدير فقالوا على وزن قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » وفُصل الجواب ولم يطف بالفاء أو الواو جريا به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات وهي طريقة عربية قال زهير .

قيل لهم ألا اركبوا الآلات قالوا جميعا كلهم ألا

أي فاركبوا ولم يقل فقالوا . وقال رؤية بن النجاج .

قالت بنات الم يأسلى وإن كان فقيرا ممدما قالت وإن

وأتاحذف الماعطف في أمثاله كراهية تكرير الماعطف بتكرير أفعال القول فإن المحاورات تقتضى الإعادة في الثالب فطردوا الباب فحذفوا الماعطف في الجميع وهو كثير في التنزيل وربما عطفوا ذلك بالفاء لنسكتة تقتضى مخالفة الاستعمال وإن كان المطف بالفاء هو الظاهر والأسل وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال الربى ، ومما عطف بالفاء قوله تعالى « فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقال الملائكة في سورة المؤمنين وقد يطف بالواو أيضا كما في قوله « فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون » وقال الملائكة من قومه « إلج في سورة المؤمنين وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحوار بل قصد الإخبار عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرقة أو أمكنة متفرقة . ويظهر ذلك في قوله تعالى « قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه » إلى قوله - وقال فرعون ذروني أقتل موسى » ثم قال تعالى « وقال موسى إني عدت ربى وربكم » - ثم قال - « وقال رجل مؤمن من آل فرعون الآية في سورة قافر ، وليس قوله قالوا أتجمل جوابا لإذ جاء فيها لما قدمناه آتاء من أنه يقضى إلى أن يكون قولهم « أتجمل فيها » هو المقصود من القصة وأن تصير جملة إذ تامة له إذ الظرف تابع للظروف .

والاستفهام المحكى عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمن معنى التعجب والاستبعاد من أن تتعلق الحكمة بذلك فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب ما يزيل إنكارهم واستبعادهم فلذلك تمين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافاً لمن توهم الاستفهام هنا لمجرد التعجب ، والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لا أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبير لأنهم مقطورون على الصدق والزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك في قلوبهم أفصحته عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدى المستشار ما يراه نصحا وفي الحديث «المستشار مؤتمن وهو بالخيار ما لم يتكلم» يعنى إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة .

وعبر بالوصول وصلته للإيمان إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب لأن من كان من شأنه الفساد والسفك لا يصلح للتميز لأنه إذا عمر نقض ما عمره . وعُطف سفك السماء على الإنساد للاهتمام به . وتكرر ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن عمراتها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل في التعجب من استخلاف آدم وفي صرف إرادة الله تعالى من ذلك إن كان في الاستشارة آثار .

والإنساد تقدم في قوله تعالى «ألا إنهم هم المفسدون» .

والسلك الإرافة وقد غلب في كلامهم تمديته إلى السماء وأما إرافة غير الدم فهي سفع بالحاء . وفي الجيء بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروا من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية إما بوصف الله لهم هذا الخليقة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفع الروح فيه وبمده ، والأظهر أنهم رأوه بمد نفع الروح فيه فلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج من الجبلية إلى الاكتساب ومن الامتنال إلى العصيان فإن العقل يشتمل على شافية وغاضبة وعاقلة ومن مجموعها وبمجموع بعضها تحصل تراكيب من التكمير نافعة ومضارة ، ثم إن القدرة التي في الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقوامه أن يفعله ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل ، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير ومن أحواله أيضاً صلاح عظيم وإن طبيعة استخدام ذى القوة لقواه قاضية بأنه سيأتى بكل ما تصلح له هذه القوى خيرا وشرها فيحصل فعل مختلط من

صالح وسعي ، وبمجرد مشاهدة الملائكة لهذا الخلق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كافي بإحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها في الخارج لأن مداركهم غاية في العمول لسلامتهم من كدورات المادة ، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون في الشعور بالخفيات ، وفي توجه نورانية النفوس إلى المالمات ، وفي التوسم والتمرس في التوات بمقدار تفاوتهم في صفات النفس جبيلة واكتسابية ولدنية التي أعلاها النبوة ، فما ظنك بالنفوس الملكية البهتة .

وفي هذا ما ينشك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف والاطلاع على ما في اللوح أي علم الله ، أو قياس على أمة تقدمت وأعرضت ، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما في سفر التكوين من التوراة . وبه أيضاً تلم أن حكم الملائكة هذا على ما يتوقع هذا الخلق من البشر لم يلاحظ فيه واحدون آخر ، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم وإتمام حكم بما يصلحون له بالقوة ، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بني آدم دون آدم حيث لم يسد ، لأن في هذا القول غلطة مما ذكرناه من البيان .

وأثر التعمير بالفعل المضارع في قوله من يسد يوسف لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون النوام أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر .

وقوله « أنجل فيها من يسد فيها » دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو سلاحها وانظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام الشوب بالتمجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تليهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من فرائض أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي إراة بقائها إلى آمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح المالم تصد للشارع قال تعالى « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لنسهم الله » .. وقال « وإذا تولي سى في الأرض لفسد فيها ويهلك الحرت والفسل والله لا يحب الفساد » .

ولا يرد هنا أن هذا القول غبية وهم مزهون منها لأن ذلك المالم ليس عالم تشكيل ولأنه لا غبية في شئورة ونحوها كالخطبة والتجريح لتوقف المصلحة على ذكر ما في المستشار

في شأنه من التناقض ، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحدٍ بما يكره ، ولأن الموصوف بذلك غير معين إذ الحكم على النوع ، فاتفق جميع ما يترتب على التنبية من الماسد في واقعة الحال فلذلك لم يحجم عنها اللائكة .

﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ ﴾

الواو متمينة للحالية إذ لا موقع للمطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقولهم ومحمدا عنهم لكن الواو من السجدة وليست من الحكاية لأن قولهم ونحن نسبح بحمدك يحتمل معنيين أحدهما أن يكون النرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى وإتهام عليهم فيها أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أسد منه رأياً وأرجح عقلاً فيشير ثم يفوض كما قال أهل مشورة بلقيس إذ قالت « أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِمَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ قَالُوا نَحْنُ أَوَّلُوا قُوَّةً وَأَوَّلُوا بِأَسْرَ شَدِيدٍ (أى الرأى أن نحاربه ونصدده عما يريد من قوله وأتوئى مسلمين) وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ » ، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ في بحثه معه ثم يصرح بأنه مبلغ علمه وأن القول الفصل للأستاذ ، أو هو إعلان بالتزويه للخلاق من أن يخفى عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم ، وبرائة من شائبة الاعتراض ، والله تعالى وإن كان يعلم براعتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التفسير مما في الضمير من غير قصد إعلام النير ، أو لأن في نفس هذا التصريح تبركا وعبادة ، أو إعلان لأهل الملأ الأعلى بذلك .

فإذا كان كذلك كان المطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطف عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد المطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان في وقتين كما في قوله تعالى « وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ » على أحد الوجوه في عطف جملة نعم الوكيل عند من لا يرون صحة عطف الإنشاء على الخبر وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافي حسن الكلام ، فلذلك لم يكن حظ للمطف ، ألا ترى أنهم إذا حَكَّوْا حَدَاثًا مُدْلِمًا أو مُصَابَا تَجَمَّأَ عَقِبُوهُ بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل أو إنا لله وإنا إليه راجعون أو نحو ذلك^(١) ولا يمتطون مثل ذلك فكانت الواو والواو الحال للإشارة إلى

(١) مثل قول الفرزدق :

أَتَدَلُّ أَحْسَابًا كِرَامًا مُحَامَهَا . بِأَحْسَابِكُمْ إِنِّي إِلَى اللَّهِ رَاجِعٌ

أن هذا أمر مستحضر لهم في حال قولهم « أجمل فيها من يفسد » وليس شيئاً خطر لهم
بمد أن توغلوا في الاستبعاد والاستغراب .

الاحتمال الثاني أن يكون الترض من قولهم ونحن نسيح بحمدك التعريض بأنهم أولى
بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد
والفسك فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عصيان
مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه انفساد فتكون حلا مقررمة لدلول جملة أجمل
فيها من يفسد تكلمة للاستغراب ، وعلمها هو تجمل وهذا الذي أشار إليه تمثيل الكشف .
والعامل في الحال هو الاستفهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه
التعجب أيضاً إذ تقدير أجمل فيها الخ تعجب من جملة خليفة .

والتسيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتزويده ولذلك سمي ذكر
الله تسييحاً ، والصلاة سبعة ويطلق التسيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التزيه
وقد ذكروا أن التسيح مشتق من السبح وهو التهاب السريع في الماء إذ قد توسع في معناه
إذ أطلق مجازاً على مر النجوم في السماء قال تعالى « وكل في فلك يسبحون » وعلى جرى الفرس
قالوا فلعل التسيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى ، وأظهر منه أن يكون
سبح بمعنى تسب للسبح أي البمد وأريد البمد الاعتباري وهو الرقة أي التزيه من أحوال
النقائص وقيل سمع سبيح مخففاً غير مضاعف بمعنى زه ، ذكره في القاموس .

وعندى أن كون التسيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بيمد والوجه أنه مأخوذ من
كلمة سبحان ولهذا التزموا في هذا أن يكون بوزن فـمـل المضاعف فلم يسمع مخففاً .

وإذا كان التسيح كما قلنا هو قول أو قول وعمل يدل على التعظيم فتعلم قوله بحمدك به
هنا وفي أكثر المواضع في القرآن ظاهر لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتعجيدته والثناء
عليه فالباء للملابسة أي نسيح تسييحاً مصحوباً بالحمد لك وبذلك تمنحى جميع التكلفات التي
فسروا بها هنا .

والتقديس التزيه والتطهير وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب في قول امرئ
القيس يصف تملق الكلاب بالثور الرحشى

فأدركته يأخذن بالساق والتسا كما شربق الولدان ثوب القدس^(١)
ولما بالاعتقاد كما في الحديث « لا قدست أمة لا يؤخذ لصنيفها من قوبها » أى لا نزهها
الله تعالى وطهرها من الأرجاس الشيطانية .

وفعل قدس يتمدى بنفسه فالإتيان باللام مع مفعوله فى الآية لإفادة تأكيد حصول
الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك وفى الحديث عند ذكر الذى وجد كتاباً يلهث من المطش
فأخذ خفه فأدلاه فى الركبة فسقاه فشكر الله له أى شكره مبالغة فى الشكر لثلا يقوم ضمف
ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة فدفع هذا الإيهام بالتأكيذ باللام وهذا من أفسح
الكلام ، فلانذهب مع الذين جملوا قوله « لك » متملقاً بمحذوف تقديره حامدين أو هو متملق
بنسبج واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسبج أى نسبج أنفسنا أى نزهها عن
التفانص لأجلك أى لطاعتك فذلك عدول عن فصيح الكلام ، ولك أن يجمل اللام لام
التبيين التى سنتمرض لها عند قوله تعالى « واشكروا لى ولا تكفروا » .

ففى ونحن نسبج محمدك وتقدس لك نحن نظمك ونزهك والأول بالقول والممل
والثانى باعتقاد صفات السكال المناسبة للذات العلية ، فلا يقوم التكرارين نسبج وتقدس .
وأوثر الجلة الإسمية فى قوله « ونحن نسبج » لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أى هو
وصفهم اللززم لجلبتهم ، وتقديم السند اليه على الخير الفعل دون حرف النفى يحتمل أن يكون
للتخصيص بماحل مادلت عليه الجلة الاسمية من الدوام أى نحن الدائمون على التسبيح والتقدس
دون هذا المخلوق والأظهر أن التقديم لجرى التقوى نحو هو يعطى الجزيل .

﴿ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾³⁰

جواب لكلامهم فهو جار على أسلوب المناولة فى المحاورات كما تقدم ، أى أعلم ما فى
البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد ، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من
تممير الأرض وأن فساد لا يأتى على المقصد بالإبطال وأن فى ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر

(١) شربق : مزق أى يأخذون من ثوبه تبركاً به . وقيل أراد من القدس الذى رجع من زيارة بيت

تفاوت البشر في الراتب والملاعا على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج القول والمعلوم والصنائع والفضائل والشرائع وغير ذلك . كيف ومن أبداع ذلك أن تركب الصفتين التسميتين يأتي بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرف النور والجين . وهذا إجمال في التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه فهم يوقنون إجمالا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تملون بمد « مالا تملون » لأنه معروف لكل سامع ولأن الفرض لم يتعلق بذكره وإنما تعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم . وقد كان قول الله تعالى هذا تنبيه للمعاورة وإجمالا للحجة على الملائكة بأن سمة علم الله تحيط بما لم يحيط به علمهم وأنه حين أراد أن يجعل آدم خائفة كانت إرادته أن علم بأنه أهل للخلافة ، وتأكيده الجملة بأن تنزيل الملائكة في مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة للترديد .

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾

معطوف على قوله، قال إني أعلم مالا تملون، يعطف حكاية الدليل التفصيلي على حكاية الاستدلال الإجمالي الذي اقتضاه قوله « إني أعلم مالا تملون » فإن تعليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التعليم دون الملائكة جملة الله حجة على قوله لهم إني أعلم مالا تملون أي مالا تملون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض وعطف ذكر آدم بمد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر معاورتهم يدل على أن هذا الخليقة هو آدم وأن آدم اسم لذلك الخليقة وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة :

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا وطايب من جنبي أريك وعائل
الآيات ثم قال بعدها :

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وهل في ذى المطارة عائل
مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حافر وناعل
فدل على أن ما ذكره سالفا من المقاتل التي بين أريك وعائل ومن الأنعام المنتمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الجرحم النسائي ديار بني عوف من قومه .

وآدم اسم الإنسان الأول أبي البشر في لغة العرب وقيل منقول من العبرانية لأن أداماً بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبي البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكاياتهم ، ويجوز أن يكون هذا الاسم عرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فاتفقت عليه فروعها . وقد سمي في سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم « آدم » ووقع في دائرة المعارف العربية أن آدم سمي نفسه إيش (أى ذا مقنى) وترجمته إنسان أو قره . قلت ولعله تحريف (إيث) كما استعمله عند قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة .

وللإنسان الأول أسماء أخر في لغات الأمم وقد سماه الفرس القدماء « كيومرت » بفتح الكاف في أوله وتبناه مشتاة فوقية في آخره ، ويسمى أيضا « كيامرتن » بألف حوض الواو وبكسر الراء وبنون بعد الثناة فوقية ، قالوا إنه مكث في الجنة ثلاثة آلاف سنة ثم هبط إلى الأرض فماشى في الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى ، واسمه في العبرانية (آدم) كما سمي في التوراة واحتقل هذا الاسم إلى اللغات الأفريقية من كتب الديانة المسيحية فسموه (آدام) بإشباع الدال ، فهو اسم على وزن فأعل صيغ كذلك اعتباطا وقد جمع على أودام بوزن فواعل كما جمع خاتم وهذا الذي يشير إليه صاحب الكشف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب وإبليس من الإبلان ونحو ذلك أى هى محاولة ضئيلة وهو الحق . وقال الجوهري أصله أأدم بهزتين على وزن أفعل من الأدمة وهى لون السمرة فقلبت ثانية المهزتين مدة ويبيعه الجمع وإن أمكن تأويله بأن أصله أأدم فقلبت المهزتين الثانية في الجمع واوا لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهري . ولعل اشتقاق اسم لون الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس .

والأسماء جمع اسم وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتا وهو الأصل الأول ، أو صفة أو فعلا فنيا طرأ على البشر الاحتياج إليه في استمانه بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة وذلك هو معنى الاسم عرفا إذ لم يقع قل . فاقيل إن الاسم يطلق على ما يدل على الشيء سواء كان لفظه أو صفة أو فعله توهم في اللغة . وللمهم تطوخوا به إلى أن اشتقاقه من السمة وهى العلامة ، وذلك على تسليمه لا يقتضى أن يبق مساويا لأصل اشتقاقه . وقد قيل هو مشتق من السلولانة

لسا دل على الذات فقد أبرزها . وقيل مشتق من الوسم لأنه سمة على المدلول . والأظهر أنه مشتق من السمو وأن وزنه سِمُو - بكسر السين وسكون الليم - لأنهم جموع على أسماء ولولا أن أصله سِمُو لما كان وجه زيادة الهززة في آخره فإنها مبدلة عن الراو في الطرف إثر ألف زائدة ولكانوا جموع على أوسام .

والظاهر أن الأسماء التي علّمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التمييز منها لحاجته إلى نداها ، أو استحضارها ، أو إفادة حصول بعضها مع بعض ، وهي أى الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن الراد بالأسماء ابتداء أسماء القنوت من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجاس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة ، وملك ، وآدم ، وحواء ، وإبليس ، وشجرة وثمر ، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى ولذلك ترجح أن لا يكون فيما علّمه آدم ابتداء شيء من أسماء المات والأحداث ثم طرات بعد ذلك فكان إذا أراد أن يخبر عن حصول حدث أو أمر ممنوى لقات قرّن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماء برّد أى ماء بارد ثم طرا وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماء بارد أو برّد الماء . وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء وقد دلنا على هذا قوله تعالى « ثم عرضهم » كاسياني .

والتعريف في الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستفراق للدلالة على أنه علّمه جميع أسماء الأشياء المروفة يومئذ في ذلك العالم فهو استفراق عرفى مثل جمع الأمير الصاعقة أى صاعقة أرضه ، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فإ زاد عليه لا يليق تليينه بالحكمة ، وقدرة الله صالحة لذلك .

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علّم آدم كل اسم ما هو مسماه ومدلوله ، والإتيان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الأسماء وما شاع من أن استفراق الفرد أشمل من استفراق الجمع في العرف باللام كلام غير محرر ، وأصله مأخوذ من كلام السكاكي وسنحقيقه عند قوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب » في هذه السورة . و« كلّها » تأكيد لمعنى الاستفراق لئلا يتوهم منه العهد فلم ترد كلمة كل العموم شمولاً ولكنها دفعت عنه الاحتمال . (وكل) اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيق

هو إليه وأكثر ما ينبغي مضافاً إلى ضمير ما قبله فيُعرب تأكيداً لما قبله ويكون أيضاً مستقلاً بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قصدت الإحاطة وهو ملازم للإضافة لفظاً أو تقديرًا فإذا لم يذكر المضاف إليه عوض عنه التنوين ولكونه ملازمًا للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف .

وتعليم الله تعالى آدم الأسماء إما بطريقة التلقين بمرض السمي عليه فإذا أراه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بلم ضروري . أو يكون التعليم بإلقاء علم ضروري في نفس آدم بحيث يحضر في ذهنه اسم شيء عند ما يمرض عليه فيضع له اسماً بأن أهمه وضع الأسماء للأشياء لميكنه أن يفيد ما غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللفظ كما قال تعالى «خلق الإنسان علمه البيان» وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علمه إكمله ذا علم مثل أدبه فلا يتحصر في التلقين وإن تبادر فيه عرفاً . وأيضاً كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث البلوغات اللغوية للتعبير عما في الضمير . وكان ذلك أيضاً سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ المعلوم ، فالإنسان لما خلق ناطقاً معبراً عما في ضميره فقد خلق مدركاً أي عالماً وقد خلق معلماً ، وهذا أصل نشأة المعلوم والقوانين وتفايرها لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعليم معاني تلك الأسماء وتحديدها لتسهيل إيصال ما يحصل في ذهنه إلى ذهن الغير . وكلا الأمرين قد مُرِم به بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفرادها إلا تفاضلاً ضئيلاً بحسن الصورة أو قوة النعمة أو قوة العجمة بله بقية الأجناس كالثدييات والطيور . وبهذا تعلم أن العبرة في تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاسلة سواء كان الذي علمه إياه أسماء الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد ، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هي التي ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التي تستطيق بها ذرياتنا من الأمم ، وسواء كانت الأسماء أسماء النوات فقط أو أسماء الماني والصفات ، وسواء كان المراد من الأسماء الإلفاظ الدالة على الماني أو كل دال على شيء لفظاً كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأسمائها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته في تفسير القرآن . ولعل كثيراً من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متملقاً بمعرفة عدد

من الألفاظ الدالة على المعاني الموجودة فراموا تعظيم هذا التعلیم بتوسيمه وغفلوا عن موقع المعيرة وملائكة الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التي كان أولها تعلیم تلك الأسماء ، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هذا الشأ يهدم تعلیمهم لشيء من الأسماء ، ولو كانت للزينة والتفاضل في تعلیم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في الفئات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعلیمهم لجمهرة الأسماء وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنبأؤه الملائكة بها أبهر لهم في فضيلته .

وليس في هذه الآية دليل على أن الفئات توقيفية أى لقَّنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه لأن طريقة التعلیم في قوله تعالى « وعلمَّ آدم الأسماء » مجمة محتملة لكيفيات كما قدَّمناه . والناس متفقون على أن المتندرة عليها إلهام من الله وذلك تعلیم منه سواء لقن آدم لينة واحدة أو جميع لقنات البشر وأسماء كل شيء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة ، والسألة مفروضة في علم الله وفي أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا في الفقه ولا في غيره قال اللزرى (إلا في جواز قلب الكلمة والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغير جائز) ولقد أصاب اللزرى وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر ، وفي استقراء ذلك ورده طول ، وأمره لا ينجي عن سالى القول .

﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ 31

قيل عطفه ثم لأن بين ابتداء التعلیم وبين العرض مهلة وهي مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للسميات . والأظهر أن ثم هنا للتراخي الرتبى كئناها في عطفها الجمل لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته كل ذلك أرفع رتبة في إظهار منزلة آدم واستحقاقه الخلافة ، من رتبة مجرد تعلمه الأسماء لوقى غير متمثل به ما حدث من الحادثة كلها . ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها اذ الاسم لا يكون إلا اسمى كان

ذكر الأسماء مشعراً لاعتالة بالسميات تجاز للبلغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ السميات إيجازاً. وضمير عرضهم للسميات لأنها التي تعرض بقرينة قوله « أنبئوني بأسماء هؤلاء » وبقريته قوله « وعلّم آدم الأسماء كلها » ، فإن الاسم يقتضى مسمى وهذا من إيجاز الحذف وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشيء للبيع ويوم العرض والألفاظ لا تظهر هتمين أن المروض مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من النوات فقط ويسأل من معرفة أسمائها أى معرفة الألفاظ الدالة عليها ، أو عن بيان مواهبها وخصائصها وإما بأن تعرض النوات والمائى بخلق أشكال دالة على المائى كعرض الشجاعة فى صورة فمل صاحبها والملم فى صورة إفاضة العالم فى درسه أو تحريره كآزى فى الصور المنحوتة أو الدهونة للمائى المعقولة عند اليونان والرومان والقرس والصور الذهنية عند الإفرنج ، بحيث يجد اللائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المروض معنى شجاعة أو معنى علم ويتقرب ذلك ما يحصل فى الرأى الحليمية . والحاصل أن الحال للذكورة فى الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة .

وإعادة ضمير الذكر العاقل على السميات فى قوله عرضهم للتغليب لأن أشرف المروضات ذوات العقلاء وصفاتهم على أن ورود مثله بالألفاظ التى أصلها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » . والداعى إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المروض غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة « أنبئوني بأسماء هؤلاء » .

وقوله تعالى « فقال أنبئوني » تفريع على العرض وقرن بالفاء لذلك . والأمر فى قوله « أنبئوني » أمر تمجيز بقرينة كون الأمور يعلم أن الأمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالحال كما ظنه بعض المفسرين . واستعمال صيغة الأمر فى التمجيز مجاز ، ثم إن ذلك المعنى المجازى يستلزم علم الأمر بمجوز الأمور وذلك يستلزم علم الأمر بالأمور به .

والإنباء الإخبار بالنبأ وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه ، ولذلك تضمن الإنباء معنى الإعلام لأن الخبر به يعد مما يعلم ويعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر .

وقوله « إن كنتم صادقين » إما أراد به إن كنتم صادقين فى أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم « ونحن نسبح » الخ تريضاً بأنهم أحقاء بذلك . أو أراد إن كنتم

صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم « أجمل فيها من يفسد فيها » كان قولهم « ونحن نسبح بحمدك » لجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملأ الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه .

ووجه الملازمة بين الإنبياء بالأسماء وبين صدقهم فيها ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرطان العلم بالأسماء بعبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المارفين وإفادتها ، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها ، أو عبارة عن معرفة أسماء الثروات والماني ، وكل ذلك يستلزم ثبوت المالية بالفعل أو بالقوة ، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوفيق في غالب التصرفات ، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فرومها ، والقوى الملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال معينة قد سخرت لها لا تمدوها ولا تنصرف فيها بالتحليل والتركيب ، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقينه المبرهنه بالتسخير . وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنبياء بهذا الشرط وقد تحير فيه كثير .

وإذا اتقى الانبياء اتقى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم ، فإن كان عمل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها ، وإن كان عمل التصديق هو دعواهم أن البشر غير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنبياء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن يمهده إنشاء آدم بالأسماء لأن المقام مؤذن بأنهم لا أمروا أمر تمجيز وجعل الأمور به دلالة على الصدق كانوا وراء ذلك إنشاء آخر مترقباً من الذي طعنوا في جدارته ويدل ذلك أيضاً قوله تعالى لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » .

(قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)³²

جاءوا من الفاء لأنه محاوره كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أجمل فيها من يفسد فيها » وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتنظيم لدى المنظمة المطلقة ، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله « ونحن نسبح بحمدك » وهو اسم مصدر سبح المضاعف وليس مصدراً لأنه لم يجيء على أبنية مصادر الرباعي وقيل هو مصدر سبح مخففاً

بمعنى نزه فيكون كالشكران والشكران من غفر وشكر وكفر وقد كثر استعماله منصوبا على القولية المطلقة بإضمار فعله كماذا الله وقد يخرج من ذلك نادرا قال « سبحانك اللهم ذا سبحان » وكأنهم لما خصصوه في الاستعمال بحمله كالعلم على التنزيه عدلوا من قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعلم الجنسى مثل برة وفجار « بكسر الراء » في قول النابغة .

* حملت برة واحملت فجار *

ومنموه من الصرف للمعية وزيادة الألف والنون قال سيويه وأما ترك تنوين سبحان فلا أنه صار عندهم معرفة وقول اللاتكة (لا علم لنا إلا ما علمتنا) خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنته كلامهم . ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهي أن الخبر عالم بالخبر فتعين أن الخبر مستعمل في الاعتراف . ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم فلا ملائكة لهم قبول الماني لا علم باستنباطها .

وفي تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم « أتجمل فيها من يفسد فيها » فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار . والاعتذار وإن كان يحصل بقولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) لكن حصول ذلك منه بطريق الكناية دون التصريح ويحصل آخر الابتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تحجيلا بما يدل على ملازمة جانب الأدب العظيم (إني أنت المليم الحكيم) ساقوه مساق التمايل لقولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا لأن المحيط علمه بكل شيء المحكم لكل خلق إذا لم يعمل ليمض مخلوقاته سبيلا إلى علم شيء لم يكن لهم قبل بله إذ الحصول بقدر القبول والاستمداد أي فلا مطمع لنا في تجاوز العلم إلى ما لم تعلمي لنا علمه بحسب فطرتنا . والذي دل على أن هذا القول مسوق للتمايل وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن في غير مقام رد إنكار ولا تردد .

قال الشيخ في دلائل الإيجاز^(١) ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي أن تقع إثر كلام وتكون لجرد الإهتمام) أن تنفي غناء التاء العاطفة (مثلا) وأن تنفي من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيبا فأتى الكلام بها مقطوعا موصولا وأنشد قول بشار :

بَكْرًا سَاحِبٍ قَبْلَ الْمَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحُ فِي التَّبَكِيرِ

وقول بعض العرب :

فَنَتْنَهَا وَهِيَ لَكَ الْقِدَاءُ إِنَّ غَنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ

فلهما استغنيا بذكر إن من الفاء . وإن خلفا الآخر لما سأل بشرا ما إذا لم يقل « بكرا فالنجاح في التكبير » أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال « فالنجاح » لصارت من كلام اللولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على النوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سببه . وقال الشيخ في موضع آخر ^(١) ألا ترى أن الترض من قوله « إن ذاك النجاح في التكبير » أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه « بكرا » وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتكبير ويبين وجه الفائدة منه . (والسليم) الكثير العلم وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل علم - الكسور اللام - إلى علم بضم اللام ليصير من أفعال السجاياء نحو ما قرأناه في الرحيم ونحن في غنية عن هذا التكاف إذ لا ينبغي أن يبقى اختلاف في أن وزن فيل - يحىء - لمعنى المبالغة وإنما أنشأ هذه التحولات من زعموا أن فيلا لا يحىء للمبالغة .

(الحكيم) فيل من أحكم إذا اتقن الصنع بأن حاطه من الخلل . ولهمل مادة حكم في كلام العرب للمنع من الفساد والخلل ومنه حكمة الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير وأحكم فلان فلانا منعه قال جرير :

أبى حنيفة أحكموا سُهْمَاءَ كَمْ إِنْ أَخْلَفُ عَلَيْكُمْ أَنْ أُغْنَبَا

والحكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكأله ، فالحكيم إما بمعنى التيقن للأمر كلها أو بمعنى ذى الحكمة وإيا ما كان قد جرى بوزن فيل على غير فعل ثلاثى وذلك مسموع قال عمرو ابن معديكرب :

أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاهِي السَّمِيمِ يُوْرُقُنِي وَأَسْحَابِي هَجُوعِ

ومن شواهد النحر ما أنشدته أبو علي ولم يمزه :

فَن يَكْ لَمْ يُنْجِبْ أَبُوهُ وَأُمُّهُ فَلَنْ لَنَا الْأَمَّ النَّجِيَّةَ وَالْأَبُ

أراد الأم المنجبة بدليل قوله لم يُنجِبْ أبوهم وفي القرآن « بديع السموات والأرض » ووصف

الحكيم والعرب تجري أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول بديع السماوات والأرض بديع سبواته وأرضه أى على أن (أل) عوض عن الضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السماوات والأرض وهى عكمة الخلق فإن مساق الآية تمجيد الخالق لا عجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول . ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذى الحكمة لأن ذلك لا يجدى فى دفع بحث مجيئه من غير ثلاثى .

وتعقيب المليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم المليم لأن الحكمة كمال فى المليم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر منلق .

وفى مارج النور للشيخ لطف الله الأخرسمى وفى الحكيم ذوالحكمة وهى المليم بالشيء وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكل ما تستعمله ذات الدبر (يفتح الباب) والاطلاع على حقائق الأمور اهـ . وقال أبو حامد النزلى فى المقصد الأسنى : الحكيم ذوالحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء ، فأفضل العلوم المليم بالله وأجل الأشياء هو الله وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره وجلالة المليم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم إذ أجل المليم هو المليم الأزل القديم الذى لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله اهـ .

وسيجىء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء .

«وأنت» فى إنك أنت المليم الحكيم ضمير فصل ، وتوسيطه من صيغ القصر فالعنى قصر المليم والحكمة على الله قصر قلب لردم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أعجل فيها من يفسد فيها أو تنزله من منزلة من يعتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين ، أو هو قصر حقيق ادعائى مراد منه قصر كمال المليم والحكمة عليه تعالى .

﴿ قَالَ يَتَقَدَّمُ أُولَئِئِهِمْ بِأَلْفِ مِائَةٍ ﴾

لما دخل هذا القول فى جملة المحاوره جردت الجملة من الناء أيضاً كما تقدم فى نظائره لأنه وإن كان إقبالا بالخطاب على غير الخطابين بالأقوال التى قبله فهو بمثابة خطاب لهم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يظهر عقبه فضله عليهم فى المليم من هاته الناحية فكان

الخطاب بمنزلة أن يكون موقفاً إليهم لقوله عقب ذلك « قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » .

وابتداء خطاب آدم ببنائه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهي للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه في الملأ الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الأمر لأن شأن الأمر والمخاطب (بالكسر) إذا تلطف مع المخاطب (بالفتح) أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوى بمخاطبه كل خطاب ومنه ما جاء في حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبي . وحده الله بمحامد يلهمه إياها فيقول « يا محمد ارفع رأسك سل تسأل واشفع تشفع » وهذه نكتة ذكر الاسم حتى في أثناء المخاطبة كما قال امرؤ القيس :

* فأظلم مهلاً بسى هذا التدلل *

وربما جعلوا النداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لا طريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء فالنداء على كل تقدير مستعمل في معناه المجازي .

﴿ فَلَمَّا أَتَيْنَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾

الإنباء إخبارهم بالأسماء وفيه إيماء بأن الخبير به شيء مهم . والضمير المجرود بالإضافة ضمير المسميات مثل ضمير عرضهم ، وفي إجراءاته على صيغة ضمائر العقلاء ما قرر في قوله « ثم عرضهم » .

وقوله (فلما أتيناهم بأسمائهم) الضمير في أنبا لآدم وفي قال ضمير اسم الجلالة وإنما لم يؤت بفاعله اسماً ظاهراً مع أنه جرى هل غير من هوله أى جاء عقب ضائر آدم في قوله « أتيناهم » ، لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم .

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾

جواب لما والقاتل هو الله تعالى وهو المذكور في قوله « وإذ قال ربك » وعادت إليه ضائر قال إني أعلم وعلم وعرضهم وما قبله من الضائر وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة « إني أعلم ما لا تعلمون » وذلك القول وإن لم يكن فيه « أعلم غيب السموات

والأرض» صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم مالا تملون يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا «إني أعلم غيب السموات والأرض» بياناً لما أجمل في القول الأول لأنه يساويه ماصداً لأن مالا تملون هو غيب السموات والأرض وقد زاد البيان هنا على الذين بقوله :

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ 33

وإنما جيء بالإجمال قبل ظهور البرهان وحىء بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة لأن الدعوى قبل البرهان قد يطرعها شك السامع بأن يحملها على البالغة ونحوها وبعد البرهان يصبح للدعي أن يوقف المحجوج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن الحق صولة . ونظيره قول صاحب موسى «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً أما السفينة» إلى قوله «وما فعلته عن أمري» ثم قال «ذلك تأويل ما لم تفهم عليه صبراً» . فجاء باسم إشارة البعيد تمظيلاً للتأويل بعد ظهوره . وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وحى ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من المقدمات في صناعة الإنشاء كما بينته في كتاب أصول الإنشاء والخطابة وأكثر الخطباء يفضى إلى القرض من خطبته بعد المقدمات والتهديدات وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا نملياً للخلق وجرباً على مقتضى الحال الثمار من غير مراعاة لجانب الألوهية فإن الملائكة لا يمترون في أن قوله تعالى الحق ووعدته الصدق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين .

و «كنتم» في قوله «وما كنتم تكتمون» الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقيق الكتمان فإن الذي يعلم ما اشتهد كتابه يعلم ما لم يُحصر على كتابه ويعلم ظواهر الأحوال بالذوى . وسينة المضارع في «تبدون» و «تكتمون» للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضى تجديد علم الله بذلك كلما تجدد منهم .

ولبعضهم هنا تكلمات في جعل كنتم للدلالة على الزمان الماضي وجعل تبدون للاستقبال وتقدير اكتفاء في الجانبين أعني وما كنتم تبدون وما تكتمون واكتفاء في غيب السماوات والأرض يعني وشهادتهما وكل ذلك لا دأى إليه .

وقد جعل الله تعالى علم آدم بالأسماء وعجز الملائكة من ذلك علامة على أهلية النوع البشرى لخلافته في الأرض دون الملائكة لأن الخلقة في الأرض هي خلقة الله تعالى في التيام

بما أراد من الممران بجميع أحواله وشبهه بمعنى أن الله تعالى ناطق بالنعوم البشرية إتمام مراده من العالم فكان تصرف هذا النوع في الأرض قائماً مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر ، ولا شك أن هذه الخلقة لا تقوم إلا بالعلم أعني اكتساب المجهول من العلوم وتحقيق المناسبة بين الأشياء ومواقفها ومقارنتها وهو العلم الاكتسابي الذي يدرك به الإنسان الخير والشر ويستطيع به فعل الخير وفعل الشر كل في موضعه ولا يصلح لهذا العلم إلا القوة الناطقة وهي قوة التفكير التي أجلى مظاهرها معرفة أسماء الأشياء وأسماء خصائصها والتي تستطيع أن تصدر الأضداد من الأقوال لأن تلك القوة هي التي لا تنحصر متعلقاتها ولا تقف معلوماتها كما شوهد من أحوال النوع الإنساني منذ النشأة إلى الآن وإلى ما شاء الله تعالى . والملائكة لما لم يخلقوا متبينين لتلك حتى أُمِرَ بوضع الأسماء للسميات وكانوا مجبولين على سجية واحدة وهي سجية الخير التي لا تختلف ولا تتخلف لم يكونوا مؤهلين لاستفادة المجهولات من المعلومات حتى لا تقف معارفهم . ولم يكونوا مصادر للشرور التي يتعين صدورها لإصلاح العالم بغيرتهم وإن كانت صالحة لاستقامة عالمهم الطاهر لم تكن صالحة لنظام عالم غلوط وحكمة خلطه ظهور متعنى العلم الإلهي كما قال أبو الطيب :

وضع الندى في موضع السيف بالثلاث مفرق كوضع السيف في موضع الندى

والآية تقتضي مزية عظيمة لهذا النوع في هذا الباب وفي فضل العلم ولكنها لا تدل على أفضلية النوع البشري على الملائكة إذ للزبة لا تقتضي الأفضلية كما بينه الشهاب القراني في الفرق الحادي والتسعين فهذه فضيلة من ناحية واحدة وإنما يعتمد التفضيل المطلق بمجموع الفضائل كما دل عليه حديث موسى والخضر .

والاستهتام في قوله « ألم أقل لكم » إلخ تقرري لأن ذلك القول واقع لا محالة والملائكة يعلمون وقومه ولا ينكرونه . وإنما أوقع الاستهتام على نفي القول لأن غالب الاستهتام التقرري يتعم فيه ما يبيد النفي لقصد التوسيع على المقرر حتى يحوّل إليه أنه يُسأل عن نفي وقوع الشيء فإن أراد أن يزعم نفيه فقد وسّع المقرر عليه ذلك ولكنه يصحّ أن لا يستطيع إنكاره فلذلك يقرره على نفيه ، فإذا أقر كان إقراره لازماً له لا مناص له منه . فهذا قانون الاستهتام التقرري النال عليه وهو الذي تكرّر في القرآن

وبني عليه صاحب الكشف معاني آياته التي منها قوله تعالى « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » وتوقف فيه ابن هشام في معنى اللبيب ورده عليه شارحه . وقد يقع التقرير بالإنباء على الأصل نحو « أنت قلت للناس » وهو تقرير مُراد به إبطال دعوى النصراني وقوله « قالوا أنت فعلت هذا بألحنتنا يا إبراهيم » .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ 34

عطف على جملة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » عطف القصة على القصة وإعادة إذ بعد حرف العطف الذي من إعادة طرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بذاتها لأنها متميزة بهذه القصة المحببة فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاعتماد ، ولأجل هذه المراجعة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفرع فيقول « فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وإن كان مضمونها في الواقع متفرعا على مضمون التي قبلها فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ لم يلم ما لم يملوه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامين الأرض وما بينها وبين السماء فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جارا على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج ما لم تُنصب قرينة على مخالفة ذلك .

ولا يريبك قوله تعالى في سورة الحجر « إني خلقني بشرا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين » لأن تلك حكّت القصة بإجمال فطوت أُنباؤها طيّا جاء تنبيهه في ما تكرر منها في آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تباينه الأسماء وعرضها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » ، فكان إنباء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنباء بها بيانا لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه .

وقد أريد من هذه القصة إظهارُ مزية نوع الإنسان وأن الله يحبس أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكمته من الخصائص والزايا لئلا يختل شيء منها عن فائدة من وجوده في هذا العالم ؛ وإظهارُ فضيلة المرفة ، وبيانُ أن العالم حقيق بتعظيم من حوله إياه وإظهارُ ما للنفوس الشريرة الشيطانية من الخبث والفساد ، وبيانُ أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية ، وأن الفساد والحسد والكبر من مذام ذوى العقول .

والقول في إعراب (إذ) كالقول الذى تقدم في تفسير قوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما في قوله « قالوا سبحانه » وقوله « فلما أنبأهم » لتكون القصة المطبوعة ممنونة بمثل عنوان القصة المطبوع عليها إشارة إلى جدارة المطبوعة بأن تكون قصة مقصودة غير مندعبة في القصة التي قبلها .

وغير أسلوب إسناد القول إلى الله فأتى به مسندا إلى ضمير العظمة « وإذ قلنا » وأتى به في الآية السابقة مسندا إلى رب النبي « وإذ قال ربك » لنتفنن ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعل فيه غصنة على الأمور فناسبه إظهار عظمة الأمر ، وأما القول السابق فجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم ، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن الربوبين . وأضيف إلى ضمير أشرف الربوبين وهو النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وحقيقة السجود طائفة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لشاهد بالميان كالسجود للملك والسيد والسجود للكواكب ، قال تعالى « وخرأ له سجداً » ، وقال « لا تسجدوا للشمس وللنجم » وقال الأعشى :

فلما آتانا بُيُوتَ الكَرَى سَجَدْنَا لَهُ وَخَلَعْنَا الْهَارَا

وقال أيضا :

يرأوح من صلوات اللبـ لك طورا سُجودا وطورا جَوَارَا

أو لمشاهد بالتخيل والاستحضار وهو السجود لله، قال تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا ». والسجود كن من أركان الصلاة في الإسلام . وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم تدل على تنظيم ، وقد جمع معانيه قوله تعالى « وفيه يسجدوا في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » .

فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم .

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ فقد وجد على الآثار الكلدانية منذ القرن التاسع عشر قبل المسيح سورة حموراني ملك كلدية را كما أمام الشمس . ووجدت على الآثار المصرية صور أسرى الحرب سجداً لفرعون وهيآت السجود تختلف باختلاف العوائد . وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان . والسجود في صلاة الإسلام إلحورر على الأرض بالجهة واليدين والرجلين .

وتدعية اسجدوا الاسم آدم باللام دال على أنهم كفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة لام التماثيل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » وقوله « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » ولا يسكر عليه أن السجود في الإسلام لنير الله محرم لأن هذا شرع جديد نسخ ما كان في الشرائع الأخرى ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأعلى وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث في أن آدم مسجود له أو هو بقلة الساجدين كالكمية للمسلمين ، ولا حاجة إلى التكلف بجعل اللام بمعنى إلى مثلها في قول حسان : * أليس أول من صلى لقبلكم *

فإن للضرورة أحكاما . لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاما .

وفي هذه الآية منزع بديع لتمظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتمظيم والتبجيل لأن الله لما علم آدم علما لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أعوذجا^(١) للبدعات والمخترعات والعلوم التي ظهرت في البشر من بعد والتي ستظهر إلى فناء هذا العالم .

(١) بضم المعزة هو النافع وفي القاموس إن صوابه أعوذج بدون همز ويختص التون، وإن الأعوذج لمن قلته قد سمي الأعوذج مختصرا له في النحو الأعوذج، والعوذج لا يرتاب في سعة اطلاع . وهي كلمة مربة عن الفارسية وهي بالفارسية « تعوة » .

وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه للملائكةُ اسجدوا بضمة على التاء في حال الوصل على إتيان حركة التاء لضمة الجيم في اسجدوا لعدم الاعتداد بالسكن القاسم بين الحرفين لأنه لحاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا فلذلك قال الزجاج والفارسي : هذا خطأ من أبي جعفر ، وقال الزعزعي : لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتيان إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحديثي - بكسر الدال - قال ابن جني : وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهزة ساكناً صحيحاً نحو « وقالتُ أخرج عليهن » في سورة يوسف اه وإنما حملوا عليه هذه الحجة لأن قراءته ممدودة في القراءات المتواترة فإما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذاً في وجه الأداء لا يخالف رسم المصحف .

وعطفه فسجدوا بفاء التثقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال ولم يصدّم ما كان في قلوبهم من التخوف من أن يكون هذا المخالفة مظهر فساد وسفك دماء لأنهم مزهون عن الماضي .

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في فسجدوا استثناء منقطع لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة قال تعالى في سورة الكهف « إلا إبليس كان من الجن » ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية يتوفيق غلب على خيلته لتتأني معاشرته بهم وسيره على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مما تلا من هو فيهم .

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة « إني جاعل في الأرض خليفة » وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم « اسجدوا لآدم » ذلك أن جنس المجرّدات كان في ذلك العالم مأموراً بوع الملك إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة كآدم عليه سينة الجمع في قوله « وإذ قال ربك للملائكة » ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس . وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم . وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة لرتياض وتخلق وسخره لاتباع سننهم فجري على ذلك السنن أمداً طويلاً لا يملكه إلا الله ثم ظهر ما في نوعه من الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « فسقى عن أمر ربه » في سورة الكهف فسمى ربه حين أمره بالسجود لآدم .

وإبليس اسم الشيطان الأول الذي هو مولد الشياطين ، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان . وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يسمها أهل اللغة ، ولكن يدل لكونه معرباً أن العرب منوه من الصرف ولا سبب فيه سوى العلمية والعجمة ولهذا جعل الزجاج همزة أصلية ، وقال وزنه على فليل . وقال أبو عبيدة هو اسم عرب مستق من الإبلان وهو البعد من الخير واليأس من الرحمة وهذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكده منصرف من الصرف وجعلوا وزنه إفليل لأن همزته ضريدة وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير في الأسماء العربية عد بمنزلة الأجنبي وهو اعتذار ركيك . وأكثر الذين أحصوا الكلمات العربية في القرآن لم يعدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يثبتوا ذلك ولصلحية الاسم لمادة عربية ومناسبتها لها .

و«جمل» أي واستكبر وكان من الكافرين استئناف ياتي مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة في السجود لآدم ، شأنه أن يشير سؤالا في نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك لأن مخالفته لحالة مشرته مخالفة عجيبة إذ الشأن لتوافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة .

وهل أألا من غُرْبَةٍ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدَ غُرْبَةٍ أَرُشُدُ
فبين السبب بأنه أي واستكبر وكفر بالله .

والإيذاء الامتناع . من فعل أو تلقيه . والاستكبار شدة الكبر والسين والتناء فيه للمد أي عد منه كبيرا مثل استعظم واستعذب الشراب أو يكون السين والتناء للبلانة مثل استعجاب واستقر فمعي استكبر اتصف بالكبر . والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقاً لأن يسجد هو له إنكاراً عن تصميم لا من مراجعة أو استشارة كادلت عليه آيات أخرى مثل قوله «قال أأخبرته خلقتني من نار وخلقته من طين» وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا «أجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» ، لأن ذلك كان على وجه التوقف في الحكمة ولذلك قالوا «و نحن نسبح بحمدهم وبقدرت لك» فإبليس يابانه انتقضت الجبة التي جبل عليها أول مرة ، فاستعطت إلى جيلة أخرى على نحو ما يمرض من تطور للأسافل حين يختل عقله . وللقادر حين تشل بعض أعضائه . ومن الملل على جسمانية ومنها علل روحانية كما قال :

فكنت كذى رجلين رجله صحيحة ورجل رى فيها الزمان فقلت . والاستكبار التزايد في الكبر لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت ، ومن لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تجيء متبها إلا بصفة الاستفعال أو التثمل إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلبا الكبر أو متكفلا له وما هو بكبير حقا وبحسن هنا أن نذكر قول أبي الملاء :

علوتم فتواضعت على ثقة لما تواضع أقوام على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام في كتاب الإحياء : الكبر خلق في النفس وهو الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق التكبر عليه ، فإن الكبر يستدعى متكبرا عليه ومتكبرا به وبذلك ينفصل الكبر عن المعجب فإن المعجب لا يستدعى غير المعجب ولا يكفي أن يستعظم المرء نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غير ما أعظم من نفسه أو مما تلا لها فلا يتكبر عليه ، ولا يكفي أن يستحق غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره ، فمذهبه الاعتقادات الثلاثة يحصل خلق الكبر وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد ، وعز في نفسه بسبب ذلك فتلك المرة والمرة والركون إلى تلك العقيدة هو خلق الكبر .

وقد كانت هذه الآية ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى فقال الجمهور الاستثناء يقتضى انصاف المستثنى بنقيض ما حكم به للمستثنى منه فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى سواء كان الكلام مثبتا أو منقيا .

ويظهر ذلك جليا في كلمة الشهادة لا إله إلا الله فإنه لو لا إقادة الاستثناء أن المستثنى يثبت له نقيض ما حكم به للمستثنى من كانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفي الإلهية عما عدا الله فتكون إفادتها الوجدانية لله بالالتزام وقال أبو حنيفة الاستثناء من كلام منق يثبت للمستثنى نقيض ما حكم به للمستثنى منه ، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن المستثنى يثبت له نقيض الحكم لا نقيض المحكوم به ، فالمستثنى بمنزلة للسكوت عن وصفه ،

فمقد الجهور المستثنى مخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه وعند أبي حنيفة المستثنى مخرج من الحكم عليه فهو كالكوت عنه .

وسوى التأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منق والاعتناء من كلام مثبت في أن كليهما لا يفيد المستثنى الاتصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه وهذا رأى ضيف لا تساعد اللغة ولا موارد استعماله في الشريعة .

فلى رأى الجمهور تكون جملة أبى واستكبر استثناءً بيانياً، وعلى رأى الحنفية تكون بياناً للإجمال الذى اقتضاه الاستثناء ولا نهض منها حجة تقطع الجدل بين الفريقين .

وجملة وكان من الكافرين معطوفة على الجمل المتأقمة، وكان لا تنيد إلا أنه اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن زول الآية ، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم ، وقد يجبر أكثر النسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أى في علم الله ، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً الطاعة مبطناً الكفر تفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى «إني أعلم ما لا تعلمون» وكل ذلك تمحل لاداعى إليه لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم ، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنى صار فإنه استعمال من استعمال فعل كان قال تعالى «وحال بينهما الود فكان من المرفقين» وقال «وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً» وقول ابن جرير :

بقياء قمر والطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

أى صار كافرأ بدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما امر به غير جار على حق الحكمة وقد علمت أن الانقلاب الذى عرض لإبليس في جبلته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى فلذلك صار به كافرأ مراراً .

والذى أراه أحسن الوجوه في معنى وكان من الكافرين أن مقتضى الظاهر أن يقول «وكفر» كما قال «أبى واستكبر» فمدل عن مقتضى الظاهر إلى وكان من الكافرين لدلالة كان

في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها والمعنى أن واستكبر وكفر كفرًا عميقًا في نفسه وهذا كقوله تعالى فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من النافرين ، وكقوله تعالى «ننظر أتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون» دون أن يقول أم لا تهتدى لأنها إذا رأت آية تشكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بدم الاهتداء ، وأما الإتيان بخبر كان «من الكافرين» دون أن يقول وكان كفرًا فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة ثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى مع كثرة المتلبسين يمثل فله تبهتد نفسه عن التردد في سداد عملها وعليه جاء قوله تعالى «أصدقت أم كنت من الكاذبين» وقوله الذي ذكرناه آفا «أم تكون من الذين لا يهتدون» وهو دليل كنهاني واستعمال بلاغي جرى عليه نظم الآية وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر . وهذا منزع انتزعه من تتبع موارد مثل هذا التركيب في هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة (كان) وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بعنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به وسيجيء ذلك قريباً عند قوله تعالى «وادرکوا مع الراکعين» .

وإذ لم يكن في زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله وكان من الكافرين يجارياً على المتعارف في أمثال هذا الإخبار الكنهاني .

وفي هذا المدلول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً ، وقد رتب الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفوماتها في الوجود وذلك هو الأصل في الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جملة كقوله تعالى «ولما جاءت رسلنا لوطاسي» بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب» وقد أشرت إلى ذلك في كتابي «أصول الإنشاء والخطابة» .

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَامِنَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾³⁵

عطف على قلنا لللائكة اسجدوا لى بعد أن اتفقى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهذه تكرامة أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء اللائكة .

ونداء آدم قبل تحويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملايكة الأعلى لأن نداءه يسترعى إسماع أهل الملايكة الأعلى فيطلبون لما سيخاطب به ، وينتزع من هذه الآية أن العالم جدير بالإكرام بالعيش المحلى ، كما أخذ من اتى فيها أنه جدير بالتنظيم ، والأمر بقوله « اسكن » مستعمل فى الامتنان بالتسكين والتحويل وليس أمراً له بأن يسمى بنفسه لسكنى الجنة إذلا قدرة له على ذلك السعى فلا يكلف به .

وضمير أنت واقع لأجل عطف وزوجك على الضمير المستتر فى اسكن وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المحل لا يكادون يتركونه ، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المطفوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المطفوف ثلثا بكون تابعه المطفوف عليه أبرز منه فى الكلام ، فإيس الفصل يمثل هذا الضمير مقيدا تأكيداً للنسبة لأن الإثبات بالضمير لازم لاخيرة للستكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن التكلم يريد به تأكيداً ولكنه لا يتخلو من حصول تقرير معنى المضمير وهو ما أشار إليه فى الكشف بمجموع قوله ، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصبح المطفوف عليه .

والزوج كل شئ ، ثان مع شئ آخر بينهما تقارن ، فى حال ما . ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه فى الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثانى أو مماثل غيره . فكل واحد من اثنين مقترنين فى حال ما يسمى زوجا الآخر قال تعالى «أو زوجهم ذكراً وإناثاً» أى يجعل لأحد الاثنين زوجاً أى سواء من غير صنفه ، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع . وسميت الأنثى القرينة للرجل بنكاح زوجاً لأنها اقترنت به وسيرته ثانياً ، ويسمى الرجل زوجاً لها لذلك بالافرق ، فمن ثم لا يقال للمرأة زوجة بها تأنيث لأنه اسم وليس بوصف . وقد لحقوا الفرزدق فى قوله :

وإن الذي يسمي لثيفه زوجتي كساع إلى أسد الشرى يستبيلها

وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنت للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لتعقد نفى الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صنيع حسن .

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث إحدى نسائه فر به رجل فدعاه يا فلان فجاء فقال له هذه زوجتي فلانة» - الحديث ، فقوله زوجتي بالياء تضمن كونه من عبارة راوى الحديث في السند إلى أنس وليست بمباراة النبي صلى الله عليه وسلم .

وطوى في هذه الآية خلق زوج آدم وقد ذكر في آيات أخرى كقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» وسيأتى ذلك في سورة النساء وسورة الأعراف .

ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن واسمها عند العرب حواء وورد ذكر اسمها في حديث رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خدش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس لآدم وحواء كلف لصاع لن يملأوه» الحديث (طف المكيال - بفتح الطاء وكسرهما - ما قرب من ملئه) أى هم لا يملئون الكيل فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة . وخالد بن خدش بعصرى وقته ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضمه ابن المدينى . فلم زوج آدم عند العرب حواء واسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثانى أن اسمها امرأة كذلك آدم قال: لأنها من امرئ أخذت . وفي الإصحاح الثالث أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي . وقال ابن سعد نام آدم نخلت حواء من ضله فاستيقظ ووجدها عنده فقال أنا أى امرأة بالنبطية ، أى اسمها بالنبطية المرأة كما سماها آدم . وقد تقدم عند قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء» أن آدم دعا نفسه ، إيش ، فليس أنا محررة عن إيش . واسمها بالعبرية (خواء) بالخاء المعجمة وهاء بعد الألف ويقال أيضاً حيوا بماء مهملة وألف في آخره فصارت بالعربية حواء وصارت في الطليانية إيا . وفي القرنية أيب . وفي التوراة أن حواء خلقت في الجنة بعد أن أسكن آدم في الجنة وأن الله خلقها لتؤنس قال تعالى «وجعل منها زوجها ليسكن إليها» أى يأنس . والأمر في أسكن أمر إعطاء أى جعل الله آدم هو وزوجه في الجنة .

والسكى اتخاذ المكان مقراً لنال أحوال الإنسان .

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار الثمرة والمياه وهي أحسن مقر للإنسان إذا لمعه حر الشمس ويأكل من ثمره إذا جاع وشرب من المياه التي يشرب منها الشجر وبروقه منظر ذلك كله . فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات . وتعريف الجنة تعريف المهد وهي جنة مهيودة لأدم يشاهدها إذا كان التتريف في الجنة حكاية لما يرادفه فيها خوطب به آدم ، أو أريد بها المهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى وذلك جائز في حكاية القول .

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة فالتى ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التى وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة في العالم العلوى عالم النيب أى في السماء وأنها أعداها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذى نقله أهل السنة من علماء الكلام وأبو على الجبائى وهو الذى تشهد به ظواهر الآيات والأخبار الروية عن النبى صلى الله عليه وسلم . ولا تمدوا أنها ظواهر كثيرة لكنها تنقيد غلبة الظن وليس لهذه التفسيرية تأثير في المقيدة . وذهب أبو مسلم الأصفهانى ومحمد بن بحر وأبو القاسم الباقى والمترلة عدا الجبائى إلى أنها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه ، ونقل البيضاوى عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان ، وأحسب أن هذا ناشئ من تطلبهم تعيين المكان الذى ذكر ما يسمى في التوراة باسم عدن .

ففي التوراة في الإصحاح الثانى من سفر التكوين « وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها - ثم قالت - فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليمس الأرض التى أخذ منها » وهذا يقتضى أن جنة عدن ليست في الأرض لكن الذى عليه شراح التوراة أن جنة عدن في الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذى يسقيها بأنه نهر يخرج من عدن فيسقى الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رهوس اسم الواحد (فيشون) وهو المحيط بجميع أرض الحويطة ومن بين كوش كما في الإصحاح من التكوين واسم النهر الثانى (جيحون) وهو المحيط بجميع أرض كوش . واسم النهر الثالث (حيداً قل) وهو الجارى شرق أشود (دجلة) . والنهر الرابع الفرات .

ولم أنف على ضبط عدن هذه . ورأيت في كتاب عبد الحق الإسلامى السبكي الذى كان

يهودياً وأسلم وألف كتاباً في الرد على اليهود سماه «الحسام المحدود في الرد على اليهود» كتبه
 يَسِيدُ وضبطه بالملامات بكسر التين المعجمة وكسر الدال المهملة ولعل النقطة على حرف
 العين نهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها يَمْدَنُ أو بفلسطين أو بين فارس
 وكرمان ، ولعلّ الجأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كآل لا يناسب أن يحصل فيها المصيان
 وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها وهو التجاء بلا ملجئ لأن ذلك من أحوال سكان الجنة
 لا لتأثير السكان وكلّه جعل الله تعالى عندما أراد . واحتج أهل السنة بأن الـ في الجنة للمهد
 الخارجي ولا مهبود غيرها ، وإنما تين كونها للمهد الخارجي لعدم صحة الحمل على الجنس
 بأنواعه الثلاثة ، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها قبل السكنى ولا معنى
 لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجل خير من المرأة ، ولا معنى للحمل على المهد الذهبي إذ
 الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلا بد أن يكون
 متعلقاً بجنة مروفة ، ولا معنى للحمل على الاستفراق لظهور ذلك . ولما كان المقصود هو
 الجزاء تين أن يكون متعلقاً بأمر معين مهبود ولا مهبود إلا الجنة المروفة لا سبياً وهو
 اصطلاح الشرع .

وقد يقال يختار أن اللام للمهد ولعل اليهود لآدم هو جنة في الأرض مينة أشير إليها
 بتعريف المهد ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى « اسكن أنت وزوجك الجنة » لما كان المقصود
 منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ الله التي خوطب بها آدم أو من
 الإلهام الذي أتى إلى آدم فيكون تعريف الجنة منظوراً فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد
 عرف المراد من مكانه بطريق آخر غير التعريف ويكون قد حُكي لنا ذلك بطريقة التعريف
 لأن لفظ الجنة المترف في كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذي
 عرّف به آدم مراد الله تعالى أي قلنا له اسكن البقعة التي تسمونها أنتم اليوم بالجنة ، والحاصل
 أن الأظهر أن الجنة التي أسكنها آدم هي الجنة الممدودة داراً للجزء الحسنين .

ومعنى الأكل من الجنة من ثمرها لأن الجنة تستلزم ثماراً وهي مما يقصد بالأكل ولذلك
 تجمل (من) تبييضية بتزليل بعض ما يحويه السكان منزلة بعض لذلك السكان . ويجوز أن
 تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تثمره تلك الجنة كقولك
 هذا الثمر من خير .

والرَّغَد وصف لموصوف دل عليه السياق أى أكلًا رَغَدًا، والرَّغَد الهنىء الذى لا مناء فيه ولا تقير وقوله «حيث شئنا» ظرف مكان أى من أى مواضع أردنا الأكل منها ، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استقيد الموم في الإذن بطريق اللزوم ، وفي جمل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جعل الاقتيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به .

وقوله « ولا تقربا هذه الشجرة فكنونا من الظالمين » يعنى به ولا تأكلنا من الشجرة لأن قربانها إما هو قصد الأكل منها قالنعى عن القربان أبلغ من النهى عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه ففي الحديث «من علم حول الحى يوشك أن يقع فيه » وقال ابن العربى سمعتُ الشائى فى مجلس النظر يقول « إذا قيل لا تقرب » (بفتح الراء) كان مبناء لا تتلبس بالفضل ، وإذا قيل بضم الراء كان مبناء لا تدن منه اهـ . وهو غريب فإن قَرَب وقَرَّب نحو كرموسمع بمعنى دناء فسواء ضمت الراء أو فُتحَتْها فى الضارع فالراد النهى عن الدنو إلا أن الدنو بضمه مجازى وهو التلبس وبضمه حقيقى ولا يكون للمجازى وزن خاص فى الأفعال وإلا لعار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز ، اللهم إلا أن يكون الاستعمال خاص المجازى بضمض التصاديف فكنون تلك الازنة قرينة لفظية للمجاز وذلك حسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة فى اللغة العربية مثل تخصيص بئد مكسور العين بالاتطاع للتمام وبئد مضموم العين بالنهى عن المكان ولذلك خص الدعاء بالمكسور فى قولهم للمسافر لاتبئد، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية :

إِخْوَتِي لَا تَبْئَدُوا أَبَدًا وَيَلَىٰ وَاللَّهِ قَدْ بَدَدُوا

وفى تلميح النهى بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد القرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رحمه الله وفيه تفصيل مقرر فى أصول الفقه .

والإشارة « بهذه » إلى شجرة مريثة لآدم وزوجه والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرة وحيدة فى الجنة . وقد اختلف أهل القصص فى تعيين نوع هذه الشجرة فمن على وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدى أنها الكرم ، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الخنطة، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين . ووقع فى سفر التكوين من التوراة إيهامها وعبر عنها بشجرة معرفة الخير والشر .

وقوله « فكونوا من الظالمين » أى من المعتدين وأشهر معاني الظلم فى استعمال العرب هو الاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نعى التامى إن كان المقصود من النعى الجرم بالترك وإما اعتداء على النفس والضميمة إن كان المقصود من النعى من الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التتم لآدم فى الجنة، فعلى الأول الظلم لأتسهما بارتكاب غضب الله وعقابه وعلى الثانى الظلم لأتسهما بحرمانها من دوام الكرامة .

﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ ٣٦

الفاء عاطفة على قوله « ولا تقربا » وحققها إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفيا لأن وفور الإزال كان بعد مضي مدة هى بالنسبة للذة للراة من سكنى الجنة كالأمد القليل . والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب .

والإزال جمل النبر زالاً أى قاعاً به الزلل وهو كالزلق أن تسير الرجلان على الأرض بدون اختيار لارتعاش الأرض بطين ونحوه ، أى ذاهبة رجلاه بدون إرادة وهو مجاز مشهور فى صدور الخطيئة والتلطل للضر ومنه سمي المصيان ونحوه الزلل .

والضمير فى قوله « عنها » يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب وليتبين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة إذ لو لم يجعل الضمير عائداً إلى الشجرة لخلت القصة من ذكر سبب الخروج . (عن) فى أصل معناها أى أزلهما لإزالة ناشئا عن الشجرة أى عن الأكل منها ، وتقدير المضاف دل عليه قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » ، وليست (عن) للسببية ومن ذكر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى » أن معناه وما ينطق بالهوى فقال الرضى : الأول أن (عن) بمعناها وأن الجار والمجرور سفة لمصدر محذوف أى نطقاً صادراً عن الهوى . ويجوز كون الضمير للجنة وتكون (عن) على ظاهرها والإزال مجازاً فى الإخراج بكره والمراد منه الملبوط من الجنة مكرهين كمن يزل عن موقفه فيسقط كقوله : « وكم منزل لولاي طيحت » .

وقوله « فأخرجهما مما كانا فيه » تفريع عن الإزال بناء على أن الضمير للشجرة ،

والمراد من الموصول وصلته التعظيم، كقولهم قد كان ما كان، فإن جمعت الضمير في قوله «عنها»، عائداً إلى الجنة كان هذا التبريع تبريع الفصل عن الجمل وكانت الفاء للترتيب الذي جرى المجرّد كما في قوله تعالى «وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون» وقوله «كذّبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عينا وقالوا مجنون وازدجر».

أما دلالة الموصول من التعظيم فهي هي.

وقرأ حمزة فآز الملهيات بعد الزاى وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد، وعلى هذه القراءة يتبين أن يكون ضمير عنها عائداً إلى الجنة لا إلى الشجرة. وقد نبه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضاراً لهذه الحسارة العظيمة في ذهن السامع حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة فإنها دلالة قد تخفى فكأن إعادة في هذه الصلة بمراعاة كعادته بلفظه في قوله تعالى «فَنَشِيبُهُمْ مِنَ النَّارِ مَا عَشِيبُهُمْ».

وتقيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أساب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبيه يوجب الوقوف عند الأمر والنهي والترغيب في السي إلى ما يبيد إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم وربة المداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً في جر هذه المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبداً تاراً لأبيهم مُعادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى «يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة» وقوله هنا «بعضكم لبعض عدو». وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عدوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ التآمر.

ومعط «وقلنا اهبطوا» بالو دون الفاء لأنه ليس بمُتفرّع من الإخراج بل هو متقدم عليه ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمُناسبة سياق ما فعله الشيطان وغمروره بآدم فلذلك قدم قوله فأخرجهم لإبراز قوله «فأزّلهم الشيطان». ووجه جمع الضمير في اهبطوا قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما في الجنة فكان إيهابهما إيهاباً لنسليهما، وقيل الخطاب لهما ولإبليس وهو وإن اهبط عند إايته السجود كما آفاده قوله تعالى في سورة الأعراف «قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تكبر فيها فأخرج إناك من الصاغرين» - إلى قوله - قال أخرج منها

مذهوماً مدحوراً - إلى قوله - ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة « فهذا إهباط ثان فيه تحجير دخول الجنة عليه والإهباط الأول كان إهباطاً منع من السكرمة مع تمكنه من الدخول للوسوسة وكلا الوجهين بعيد ، فالذي أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكرامية توالى المثنيات بالإظهار والإنذار من قوله « وكُلَا منها رغداً » والعرب يستقلون ذلك قال امرؤ القيس :

وقوفاً بها صبحي على مطيهم يقولون لا تهلك أمسي ونجمل
وإنما له صاحبان لقوله « قفا نيك » إلخ وقال تعالى « فقد سَفَتْ قلوبكما » وسياقي في سورة التحريم .

وقوله ببعضكم لبعض عدو، يحتمل أن يراد بالبيض بعض الأنواع وهو عداوة الإنس والجن إن كان الضمير في اهبطوا لآدم وزوجه وإبليس، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر ، إن كان ضمير اهبطوا لآدم وحواء فيكون ذلك إعلالاً لهما بأثر من آثار علمهما يورث في بنهما ، ولذلك مبداً ظهور آثار الاختلال في تكوين خلقتهما بأن كان عصبينهما يورث في أنفسهما وأتس فريتهما داعية انتزير والحيلة على حد قوله تعالى « إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم » فإن الأخلاق تورث وكيف لا وهي مما يبدى بكثرة الملابس والمصاحبة وقد قل أبو تمام :

* لأعديتي بالحلم إن الملا تمدى *

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذي هو الأكل من الشجرة أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لمخالفة الطمع والحرم على جلب نفع لأنفسهما ، وهو الخلود في الجنة والاستئثار بخيراتهما مع سوء الظن بالذي نهاهما عن الأكل منها وإعلالهما بأنهما إن أكلتا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جيلوا عليه من الألفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الألفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهمال منفعة النير ، فلا جرم كان بين ذلك انحطاط الذي بهما على الأكل من الشجرة وبين آثره الذي بقى في نفوسهما والذي سيورثونه نسلهما فيخلق النسل مركبة عقولهم على التخلق بذلك الخلق الذي طرأ على عقل

أبويهما ، ولا شك أن ذلك الخلق الراجح لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالخير هو منبع المدوات كلها لأن الواحد لا يمدى الآخر إلا لاعتقاد مزاجية في منفعة أو لسوء ظن به في مفسدة . وفي هذا إشارة إلى مسألة أخلاقية وهي أن أصل الأخلاق حسنها وقيبحها هو الخواطر الخيرة والشريرة ثم يقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خلقا وإذا قاومه صاحبه ولم يفعل صارت تلك المقاومة سببا في اضمحلال ذلك الخاطر ، ولذلك حذرت الشريعة من المم بالمأصبي وكان جزاء ترك فعل ما يهيم به منها حسنة وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء مجرد المم بالحسنة حسنة ولو لم يعملها وكان العمل بذلك المم عشر حسنة كما ورد في الحديث الصحيح « من مم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة - ثم قال - ومن مم ببسنة فعملها كتبت له سيئة واحدة » وجمل المفو من حديث النفس سئة من الله تعالى ومفسدة في حديث « إن الله تجاوز عن أمتي فيما حدثت به نقوسها » .

إن الله تعالى خلق الإنسان خيرا سالما من الشرور والخواطر الشريرة على سفة ملكية وهو معنى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم جملة أطوارا فأولها طور تعليمه النطق ووضع الأسماء للسميات لأن ذلك مبدأ المعرفة وبه يكون التعليم أى يعلم بعض أفرادها بعضا ما عليه وجهه الآخر فكان إلهامه الله مبدأ حركة الفكر الإنسانى وهو مبدأ صالح للخير ومعين عليه لأن به علم الناس بعضهم بعضا ولذلك ترى الصبي يرى الشيء فيسرع إلى قرئانه يناديهم ليرؤوه منه حرصا على إقانتهم فكان الإنسان معلما بالطبع وكان ذلك معينا على خيرته إلا أنه صالح أيضا لاستعمال النطق في التثوية والكذب ؛ ثم إن الله تعالى إسماءه عن أمر كلفه بما في استطاعته أن يمثله وأن يخالفه فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه في الحرص والاعتبار فكان خلق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طور جديد هو الشار إليه بقوله « ثم رددناه أسفل سافلين » ، ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى مراتب الملائكة ويرجع إلى تقريره الأول وذلك معنى قوله « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتى « فلما يأتينكم منى هدى فمن تبسح هدى » الآية .

وجملة « بعضكم لبعض هدى » إما مستأناة استثناءا ابتدائيا وإما جملة حال من ضمير « امبطوا » وهي اسمية خلت من الولو ، وفي اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالا

خلاف بين أمة العربية منع ذلك القراء والزغشري وأجازوه ابن مالك وجماعة . والحق عندى أن الجملة الحالية تستغنى بالضمير عن الواو وبالواو عن الضمير فإذا كانت في معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببیه فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يده على رأسه أو أبوه رافقه ، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذ غيرها نحو جاء زيد والشمس طالمة وقول تأبط شرا :

تغالب سمل الأرض لم يكدرح الصفا به كدح الموت خربان ينظر

وقوله « ولكم في الأرض مستقر » ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير « اهبطوا » على التقادير كلها . والحين الوقت والمراد به وقت انقراض النوع الإنسانى والشمطانى باتقراض العالم ، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير لكم التوزيع أى ولكل واحد منكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين . وإنما كان ذلك متاعاً لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر على أن الحياة لا تخلو من لذات وتنع بما وهبنا الله من اللذات . هذا إن أريد بالخبر المجموع أى لجميع وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حد قولك للجنس « هذه الأفراس لكم » أى لكل واحد منكم فرس .

﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 37

جاء بالفاء إذاً بمبادرة آدم بطلب العفو .

والتلقى استقبال إكرام ومسرة قال تعالى « وتلقاها الملائكة » ووجه دلالة على ذلك أنه صيغة فعل من لقيه وهى دالة على التكلف لحصوله وبطلابه وإنما يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون اللاقى محبباً بل تقول لاقى العدو واللقاء المحصور نحو النير بقصد أوبنير قصد وفى خير أوشر ، قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نفيتم الدين كبروا زحفاً » الآية فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التى أخذها آدم كلمات نافعة له فلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومفرة ورضى وهى إما كلمات لقنها آدم من قبل الله تعالى ليتوصلها طالباً للمغفرة وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاء بذلك فى العقوبة، ومما يدل على أنها كلمات عفو عطف فتاب عليه بالفاء إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صح التسبب ، وتلقى آدم للكلمات إما بطريق الوحي

أو الإلهام ولهم في تعيين هذه الكلمات روايات أعرضا عنها لثقل جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات قتيب عليه فلتنهم نحن بما يتفمننا من الكلام الصالح والفعل الصالح . ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله «قال ربنا ظلمنا أنفسنا» لظهور أنها تتيه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإنما لم يذكر في هذه الآية لأن الكلام جرى على الاجتهاد بتكريم آدم وجمعه في الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تغلباته هو النرض للقصود، وأصل معنى تاب رجوع ونظيره تاب بالثالثة ، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة وتبذا للمصيان وكان قبولها رجوعاً من التوب إلى الرضى وحسن المعاملة وصف بذلك رجوع الناسى عن المصيان ورجوع المعصى عن العقاب فقالوا تاب فلان فلتان فتاب عليه لأنهم ضموا الثانى معنى عطف ورضى فاختلف مفادى هذا الفعل باختلاف الحرف الذى يمتدى به وكان أصله مبنياً على المشاكلة .

والتوبة تركب من علم وحال وعمل فالعلم هو معرفة الذنب والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمى ندماً والصل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة وأما الندم فهو الباعث على العمل ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة» قاله الغزالى . قلت أى لأنه سببها ضرورة أنه لم يقصر لأن أحد الجزئين غير معرفة .

ثم التعبير بتاب عليه هنا مشرباً بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن الخطيئة يومئذ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخرى ولا قصص في الدين ولكنها أوجبت تأديباً عاجلاً لأن الإنسان يومئذ في طور كطور الصبا فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح في نبوة آدم على أنها لا يظهر أن تمد من الكبائر بل قصارها أن تكون من الصنائر إذ ليس فيها معنى يؤذن بقله اكترات بالأمر ولا يترتب عليه فساد وفى عصمة الأنبياء من الصنائر خلاف بين أصحاب الأشمري وبين الماتريدى وهى فى كتب الكلام ، على أن نبوة آدم فيها يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوة .

وعندى - وبمعنى مأخوذ من كلامهم - أن ذلك المالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع بل عالم تربية فقط فتكون خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جره إلى المعصية ، فإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بنير المعنى الشرعى المعروف بل هى معصية كبيرة

وتوبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى غفران الذنوب، وظلم النفس بمعنى التسبب في حرمانها من ثبات كثيرة بسبب لذة قليلة فهو قد خالف ما كان ينبغي أن لا يخالفه ويدل ذلك قوله بمد ذلك « فلما يأتيتكم منى هدى فمن تبع هداى - إلى قوله - خالون » فإنه هو الذى بين به لهم أن المعصية بمد ذلك اليوم جزاؤها جهنم فأورد على بعض الحذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالم عالم تكليف فكيف كفر إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟ فأجبت أنه دلالة الوهية الله تعالى في ذلك العالم حاصلة بالمشاهدة حصولاً أقوى من كل دلالة زيادة على دلالة العقل لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل على تفرده تعالى بالأنووية والخلق والتصرف المطلق وبلمه وحكمته واتسافه بصفات الكمال كما حصل العلم بمثله للملائكة فكان اعتراضه على فعله والتخليط إنكاراً لمتنصت تلك الصفات فكان مخالفة لدلائل الإيمان فكفر به . وأما الأمر والنهى والطاعة والمعصية وجزاء ذلك فلا يتبقى إلا بالإخبارات الشرعية وهى لم تحصل يومئذ وإنما حصلت بقوله تعالى لهم « فمن تبع هداى » الآية فظهر الفرق . وقرأ الجمهور آدم بالرفع وكلمات بالنصب، وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع كلمات على تأويل تلقى بمعنى بلنته كالتى يكون التلقى مجازاً عن البلوغ بطلاة السببية . وقوله « إنه هو الثواب الرحيم » تذييل وتعليل للجملة السابقة وهى كتاب عليه لأنه يفيد مفادها مع زيادة التسميم والتذليل من الاطناب كما تقرر في علم المانى . ومعنى المبالغة في الثواب أنه الكثير القبول للتوبة أى لكثرة التائبين فهو مثال مبالغة من تاب التمدى بعل الذى هو معنى قبول التوبة إيذان بأن ذلك لا يخص تائباً دون آخر وهو تذييل لقوله « خلق آدم من ربه » المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه على جمل الثواب بمعنى اللهم لبياده الكثيرين أن يتوبوا فإن أمثلة المبالغة قد تنجى من غير التكاثر فالثواب هنا معناه اللهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب .

. وتوقيه بالرحيم لأن الرحيم جار مجرى الملة للثواب إذ قبوله التوبة عن عباده ضرب من الرحمة بهم وإلا لكانت التوبة لا تقتضى إلا نزع التائب نفسه بدم العود للذنب حتى تترتب عليه الآثام . وأما الإثم للترتب فكان من المدل أن يحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل هنا بوعده من الله .

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

كررت جملة قلنا اهبطوا فاحتمل تكررها أن يكون لأجل ربط النظر في الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام التي خوطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بمدلول وقلنا اهبطوا وذلك قوله « بمضكم لبعض عدو » وقوله « فلما يأتينكم مني هدى » إذ قد فصل بين هذين التعلقين ما اعترض بينهما من قوله « فخلق آدم من ربه » كانت كتاب عليه إنه هو التواب الرحيم « فإنه لو عقب ذلك بقوله « فلما يأتينكم مني هدى » لم يرتبط كمال الارتباط ولتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن في التنفيع فذلك أعيد قوله « قلنا اهبطوا » فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام ولذلك لم يطف قلنا لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتزول قوله « قلنا اهبطوا منها جميعا » من قوله « وقلنا اهبطوا بمضكم لبعض عدو » منزلة التوكيد اللفظي ثم بقی عليه قوله « فلما يأتينكم مني هدى » الآية وهو منابر لما بقی على قوله « وقلنا اهبطوا بمضكم لبعض عدو » ليحصل شيء من تجديد فائدة في الكلام لكي لا يكون إعادة اهبطوا مجرد توكيد ويسمى هذا الأسلوب في علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمغازة من العذاب » وإفادته التأكيد حاصله بمجرد إعادة اللفظ^(١). وقيل هو أمر ثان بالمهبط بأن اهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول ثم اهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة قلنا اهبطوا للتنبيه على اختلاف زمن القولين والمهبط وهو تأويل يفيد أن الراحل والمسافر لا عبرة بها عند المسافر ولأن ضمير منها التمين للمود إلى الجنة تنفس الضائر في قوله « وكلامها

(١) أردت بهذا أن أنه على أن ما وقع في الكشف أن اهبطوا الثاني تأكيد أراد به ما يجارب التأكيد وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ. تقرير لدلوله في القمن وإن لم يكن القصد من ذكره التأكيد وعليه فافصل ليس لكالم الاتصال كما توهمه الشيخ عبد الحكيم عند قول الشافعي كرر تأكيد.

رغدا» وقوله «فأزلمها الشيطان عنها» مانع من أن يكون المراد اهبطوا من السماء جميعا إذ لم يسبق معاد للسماء قالوجه عندي على تقدير أن تكون إعادة اهبطوا الثاني لتير ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت القبول منه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبه ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطول التي أرادها الله تعالى من جهه خليفة في الأرض وهو ما أخبر به الملائكة، وفيه إشارة أخرى وهي أن القبول يكون من الثابت في الزواجر والمقربات. وأما تحقيق آثار الخاتمة وهو التقوية التأديبية فإن القبول منها فساد في العالم لأن الفاعل للضعافة إذا لم ير أثر فعله لم يتأخذ في المستقبل فالتسلح منه في تلك سموت لم تنضج الحكمة، فإن الصبي إذا لوث موصا وغضب عليه مربيه ثم تأمى ففنا عنه فالقوى يملن بالتعاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده القلوث التي لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لا تاب الله على آدم رضى عنه ولم يؤاخذه بعبودية ولا يزاجر في الدنيا ولكنه لم يصق عنه في تحق آثار مخافته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوءه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من اهبطوا الثاني حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم.

وجميع اسم الجمع) فذلك التزام فيه حالة واحدة وليس هو في الأصل وصفا وإلا لقالوا جاءوا جميعين لأن فعلا بمعنى فاعل يطابق موسوفه وقد تأولوا قول امرئ القيس * فلو أنها تس موت جيمة * بأن التاء فيه للبالغة والمعنى اهبطوا بجمعين في الهبوط متقارنين فيه لأنهما استويا في اقتراف سبب الهبوط.

وقوله «فلما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى» شرط على شرط لأن إما شرط مركب من إن الشرطية، وصا الزائدة دالة على تأكيد التعليل لأن إن بمجرد دالة على الشرط فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على (منى) و(أي) و(إين) و(إين) و(ما) و(من) و(مهما) على القول بأن أصلها ماما لأن تلك كانت زيادتها لجليلها مفيدة معنى الشرط فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن) وقد ألزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليل بدخول علامته على أداته وعلى فله فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه مناف للتعليل، ولذلك لم يؤكد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط أى إن كون

حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر عاقل لا محالة فإن التعليل ما هو إلا خبر من الأخبار، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كثيره من الأخبار قابلاً للتوكيد وقلما خلا فعل الشرط مع إما عن نون التوكيد كقول الأعشى :

إما تريننا حفاة لا نعال لنا إنا كذلك ما نخشى ونقتل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسي، وقال البرد والزيج هو ممنوع فجعلنا خلو الفعل منه ضرورة .

وقوله « فن تبع هداى » من شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها فلا خوف عليهم لأن الفاء وإن دخلت في خبر الوصول كثيراً فذلك على معاملته ماملة الشرط فلتحمل هنا على الشرطية اختصاراً للمسافة .

وأظهر لفظ الهدى في قوله « هداى » وهو عين الهدى في قوله « منى هدى » فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى لكنه أظهر اهتماماً بالهدى ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين على حد « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعمى فرعون الرسول » ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معاد حتى يتأتى تفسيرها مسير التل أو النصيحة فتلاحظ تحتفظ وتذكرها النفوس لتهدب وترتاض كما أظهر في قوله « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير التل ومنه قول بشر :

إنما بلغ الراى التَّوْرَةَ فاستمن
ولا تبجل الشورى عليك غضاضةً
وَأَذِنَ إِلَى التَّوْرَى السَّدَّ رَأْيُهُ
رأى نصيح أو نصيحة حزم
مكان الخلق قوة لغوام
ولا تشهد الشورى لمرأ غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات في البيتين الثانى والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير التل وبهذا يظهر وجه تعريف الهدى الثانى بالإضافة للضمير الجلالة دون آل مع أنها الأمل في وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لثلاث فبوت هاته الجملة المستقلة شيء تضمنته الجملة الأولى إذ الجملة الأولى تضمنت وصف الهدى بأنه آت من الله والإضافة في الجملة الثانية تبيد هذا المقاد .

والإتيان^(١) في قوله تعالى « فلما يأتينكم » بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيذاناً ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتبريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لمبده إذا لم يعمل بما أوصاه به ففضض عليه ثم اعتذر له فرضي عنه: إن أوصيتكم يوماً آخر بشيء فلا تمدّ لنيل فلتك، بمرض له بأن تملق الفرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لمه قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشاف حجب عنه توجيه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلاً لقول المترلة بدم وجوب بثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل في الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى للناس واجباً عندم وذلك التكاف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بدم وجوب بثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يفي فيه العقل من الرسالة عندم بل معظمه هدى التكليف وكثير منها لا يقبل للعقل يادراكه، وهو على أصولهم أيضاً واجب على الله إبلاغه للناس فينبق الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بماله فلذلك كانت الآية أسمد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي ولكننا لا زأها واردة لأجله .

وقوله « فلما يأتينكم مني هدى » الآية هو في معنى المهد أخذه الله على آدم فلم يزد فيه أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتي من الله فقد استوجب المذاب

(١) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة في الكلام أن يكون مكروها لما يورثه التكرير من سباحة السامع، لأن المقصود من الكلام تمجيد المأني غير أن تلك الكرامة متفاوتة، فـ تكرير المفردات لا مندوحة عنه، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف لها فلكرامة تكريرها، وقلنا لا يمد تكريرها عينا إلا إذا كثر في كلام غير طويل نحو :

لا أرى الموتَ يسبق الموتَ شيء ۚ نَفَسَ الموتُ ذَا النَبِيِّ والفقيرا

ولذلك عدت كثرة التكرير متافية للتماحة . وأما تكرير الجمل في الكلام القريب فأمله السباحة إلا إذا حصل من التكرير مكنة بلاغية فيحتج بآثار النشاط الحاصل من التكرير أو التأثير والأزعاج تلك السباحة فيحذفها وذلك كتكرير التهويل في « قريبا مريب التامة من » وتكرير الطرب في إعادة اسم المهور بقصد التكميم تجديد ذلك التأثير في السامع جأ فيه أو تكلية وذلك تابع لماله السامع في ذلك القيام بحيث لا يأمون من التكرير لأنهم يطلبونه ويمجدونه لا يتجدد لهم عنده من الاقوال الحسن .

فشمع جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع هدى نكرة في سياق الشرط وهو من صيغ العموم ، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذى آتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذى خاطب به جميع بنى آدم وبذلك تهيأ الموقع لقوله والذين كفروا الخ فآله أخذ العهد من لادن آدم على اتباع الهدى العام كقوله «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة» الآية وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقتضونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف وأما في توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجربى على الخلاف بين طوائفنا في مؤاخذه أهل الفترة على الإشراك ، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتى من عند الله في ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله وهو أحد قولين عن الأشمري، وقيل لا، وعند المصنف والماتريدي أنه دليل على

وقوله فلا خوف عليهم" نقي الجلس الخوف . ولخوف مرفوع في قرارة الجمهور وقراءه يعقوب مبنياً على الفتح وهما وجهان في اسم لا النافية للجنس وقد روى بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع «زوجي كليل تهامة لا حر ولا قر ولا تخافة ولا سآسة» . وبناء الاسم على الفتح نص في نقي الجنس ورفعه محتمل لنقي الجنس ولنقي فرد واحد، ولذلك فإذا اتنى اللبس استوى الوجهان كما هنا إذ القرينة ظاهرة في نقي الجنس .

وقوله «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» يحتمل أنه من جملة ما قيل لآدم فلا كمال ذكره هنا استيعاب لأقسام ذرية آدم وفيه تريض بالمشركون من ذرية آدم وهو يعم من كذب بالمعجزات كلها ومن جعلتها القرآن، عطف على متن الشرطية في قوله، فن تبع هداى الخ فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية، وأتى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع ما في الشرطية من قوة الربط والتخصيص على ترتيب الجزاء على الشرط وعدم الاعتكاف عنه لأن معنى الترتيب والتسبب وعدم الاعتكاف قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله «فن تبع هداى فلا خوف عليهم» فإنه بشارة يؤذن مفهومها بندارة من لم يتبعه فهو خائف خزين فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله «والذين كفروا وكذبوا» الآية . وأما معنى التسبب فقد حصل من تطبيق الخبر على الوصول واصله الوى إلى وجه بناء الخبر وعلته على أحد التفسيرين في الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وأما عدم الاعتكاف

فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المتقضى للضرورة ثم التصريح بقوله «م فيها خالدون» .
ويحتمل أنه تذييل ذيل به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من القول، والقصود
من هذا التذييل تهديد الشركين والموذ إلى مرض قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم»
وقوله «كيف تكفرون بالله» فتكون الواو في قوله «والذين كفروا» اعتراضية والمراد
بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن
والمنى والذين كفروا بـ وبهدى كما دلت عليه المقابلة .

والآيات جمع آية وهي الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى ، ولذلك قيل لأعلام الطريق
آيات لأنهم وضموها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال ، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر
الحق الخفي .

كما قال الحارث بن حنظلة :

من لنا عنده من الخير آيات ثلاث في كلهن القضاء

يعنى ثلاث حجج على نصحتهم وحسن بلائهم في الحرب وعلى اتصالمهم بالملك عمرو بن هند.
وسمى الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات ، فقال
«وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين» وقال «وهو الذي جعل لكم
النجوم تهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون» - إلى قوله - إن
في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن
بها» وسمى القرآن آية فقال «وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله
- إلى قوله - أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» في سورة النكبات .
وسمى أجزاء آيات فقال «وإذا تلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر
يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا» وقال «لآ تلك آيات الكتاب والذي أنزل إليك
من ربك الحق» لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثله كما قال تعالى
«فأتوا بسورة من مثله» ، فكان دالا على صدق الرسول فيها جاء به وكانت جملة آيات
لأن بها بعض المقدار المعجز ، ولم تسم أجزاء الكتب السماوية الأخرى آيات ، وأما ما ورد
في حديث الرجم أن ابن سوريا حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه
الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوى الحديث . وأصل الآية عند سيبويه

فَمَعْلَمَةٌ بِالتَّحْرِيكِ أَيْيَّةٌ أَوْ أُوِيَّةٌ عَلَى الْخِلَافِ فِي أَتْهَا وَאוֹיَّةٌ أَوْ يَائِيَّةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِهَامِيَّةِ أَوْ مِنْ أَوِيٍّ (١) فَلَمَّا تَحَرَّكَ حَرْفًا الْمَلَّةَ فِيهَا قَلْبٌ أَحَدُهُمَا وَقَلْبُ الْأَوَّلِ تَخْفِيفًا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ لِأَنَّ قِيَاسَ اجْتِنَاعِ حَرْفِي عِلَّةٍ سَالِحِينَ لِلْإِعْلَالِ أَنْ يَمِلَ ثَانِيَهُمَا إِلَّا مَا قَلَّ مِنْ نَحْوِ آيَةٍ وَقَائِدَةٍ وَطَائِبَةٍ وَقَائِدَةٍ وَرَائِدَةٍ (٢) .

فلراد بآياتنا هنا آيات القرآن أى وكذبوا بالقرآن أى بأنه وحى من عند الله . والباء فى قوله « وكذبوا بآياتنا » باء يكثر دخولها على متعلق مادة التكذيب مع أن التكذيب متمد بنفسه ولم أنف فى كلام أئمة اللغة على خصائص لحاقها بهذه المادة والصيغة فيحتمل أنها لتأكيد اللصوق للمبالغة فى التكذيب فكون كالباء فى قوله تعالى « واسمحوا برؤوسكم » وقول الثابتة :

« لك الخيرون وأرت بك الأرض واحدا »

ويحتمل أن أصلها للسيية وأن الأصل أن يُقال كَذَبَ فَلَانَا بِمَجْرَهٍ ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ فَصَارَ كَذَبَ بِهِ وَكَذَبَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَالْأَكْثَرُ أَنْ يُقَالَ كَذَبَ فَلَانَا ، وَكَذَبَ بِالْخَيْرِ الْفُلَانِي ، فَقَوْلُهُ « بآياتنا » يَنْتَازِعُهُ فَلَا كَفَرُوا وَكَذَبُوا . وَقَوْلُهُ « م فِيهَا خَالِفُونَ » بَيَانٌ لِمَعْنَوْهُ قَوْلُهُ « أَصْحَابُ النَّارِ » فَإِنَّ الصَّاحِبَ هُنَا بِمَعْنَى الْمِلَازِمِ وَلِذَلِكَ فَصَلْتُ جُمْلَةً فِيهَا خَالِفُونَ لِنَتَرْتُمُهَا مِنَ الْأَوَّلَى مَنَزِلَةَ الْبَيَانِ فَيَنْهَمَا كَيْلَ الْإِتِّصَالِ .

(١) وَزَنَ آيَةٌ بِخَفْضِ أَتْ يَكُونُ أَتْهَا مُتَغَلِّبَةً مِنْ أَمْلٍ أَوْ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَمْلٌ مَحْذُوفٌ وَأَتْهَا زَائِدَةٌ لِأَنَّ حَالَهَا الظَّاهِرَةَ لَا تَسَاعِدُ عَلَى زِنِّ صَوْرَةٍ ، ثُمَّ قِيلَ إِنَّ أَمْلَهَا مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِهَامِيَّةِ كَالِاسْتِخْرَافِ مِنَ كَمِ الْخَبْرِيَّةِ وَالْقَوَى مِنْ كَلِمَةٍ لَوْ أَنَّ الْقَسَى ، وَقِيلَ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَوِيٍّ . وَالْحَقُّ أَنَّ الْمَشَقَّ مِنْهُ آيَةٌ غَيْرُ مَعْرُوفِ الْأَمْلِ وَلِذَا ذَكَرُوا هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ عَلَى وَجْهِ التَّرَدُّدِ ثُمَّ قَالَ سَيَبَوِيهِ : وَزَنَّا فَعْلَةً أَيْيَّةً ، أَوْ أُوِيَّةً . وَقَالَ الْفَرَّاءُ وَزَنَّا فَعْلَةً بِسُكُونِ الْمَيْنِ أَيْيَّةٌ أَوْ أُوِيَّةٌ وَكَانَ الْقِيَاسُ حَيْثُ إِدْغَامُ الْيَاءِ فِي الْيَاءِ أَوْ قَلْبُ الْوَاوِ يَاءً وَإِدْغَامُهَا لِكُتْمِهَا رَأَوُا الْحَذْفَ أَخَفَّ عَدَلُوا مِنَ الْإِدْغَامِ لِأَنَّ إِدْغَامَ حَرْفٍ عِلَّةً لَا يَغْلُو مِنْ تَحْتِهَا وَلِذَا يَتَّبَعُهُ بِآيَةٍ مُؤَنَّثَةٍ نَحْوُ آيَةِ سَنَةٍ . وَقَالَ السَّكَاكِينُ أَمْلُهُ آيَّةٌ يَبُوزُنُ فَعْلَةً فَغَلَبَتْ الْيَاءُ الْأَوَّلَى هَمْزَةً لَوْ قَوْمَهَا إِزْرَ أَلْفَ فَاعِلٌ ثُمَّ حَذَفَتْ الْهَمْزَةُ . وَفِيهَا مَنَاصِبُ أُخَرُ .

(٢) الطَّائِبَةُ : الطَّائِبَةُ الْقِيَامُ عَلَيْهِ . وَالطَّائِبَةُ مِنَ الْإِبْلِ : الطَّيْلُجُ جَمْعُ طَائِبَاتٍ وَهُوَ وَادٍ . وَالثَّابِتَةُ حَبَابَةٌ تَرْتَعِبُ بِجَمَلِهَا الرَّمَاةَ عَلَامَةً عَلَى مَوَاقِعِهِمْ فِي اللَّيْلِ إِذَا وَجَعُوا

﴿يَسْتَبِيحُ إِسْرَافِيْلُ أَذْ كُرُوا تَعْمَىٰ الَّذِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِلَيَّ فَارْجِعُونَ﴾ ٤٥

انتقال من موعظة للشركين إلى موعظة للكافرين من أهل الكتاب وبذلك تم موعظة الفرق الثلاث ذكرها، لأن فريق المنافقين لا يبدو أن يكونوا من الشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووجه الخطاب هنا إلى بني إسرائيل وهم أشهر الأمم المتدينة ذات الكتاب الشهير والشريعة الواضحة، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدي للذي هي أقوم فكانت هاته السورة التي هي فسطاطه مشتملة على الرض الذي جاء لأجله وقد جاء الوفاء بهذا الرض على أديم الأساليب وأكل وجوه البلاغة فكانت فاحتها في التنويه بشأن هذا الكتاب وأثار هديه وما يكتسب متبوه من الفلاح دنيا وأخرى، وبالتحذير من سوء متبئة من يمرض عن هديه ويتكسب طريقه، ووُصف في خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقى هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق، بعد ذلك أقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى التصود، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس المتلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالم تجاه الدعوة الإسلامية في صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين أى كتابي، إذ قد اندرج صنف المنافقين في الصنف التدين لأنهم من اليهود كما قدمناه. فدعا الشركين إلى عبادته تعالى بقوله «يا أيها الناس اعبدوا ربكم». فالتاس إن كان المراد به الشركين كما هو اصطلاح القرآن غالبا كما تقدم فظاهر. وإن كان المراد به كل الناس فقوله «اعبدوا ربكم» يختص بهم لا محالة إذ ليس للؤمنون بدلائل في ذلك، وذكركم بدلائل الصنعة وهي خلق أصولهم وبأصولهم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإزال الماء من السماء لإخراج الثمرات، وعجّب من كثرتهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والوُت، وذكركم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوثيقه على أيهم، كل ذلك اختصار على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لهم من الأصول الدينية ما يمكن أن يُعجل ضرجا في المحاورة والمجادلة يقتنعون به، وخطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذي تدركه أذواقهم البلاغية فقال «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» الآيات. ولما قضى ذلك كله حقه أقبل بالخطاب هنا على الصنف الثاني وهم أهل الشرائع والكتاب وخُص من

بينهم بنى إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور في العالم كله وهم الأوجهاء بهذا الوصف من التمكنين باللغة العربية الساكنين للمدينة وما حولها ، وهم أيضا الذين ظهر منهم النداء والنواء لهذا الدين ، ومن أجل ذلك لم يدع اليهود إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون ولكنهم دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت تلاميذ أنبيائهم من مكذبيهم ، ليدكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤمنون به من كذب أنبيائهم وذكركم بشارات رسلهم وأنبيائهم بنى يأتي بدمهم .

ولتوجيه انطباع إليهم طريقة أخرى وهي أنه جادلهم بالأدلة الدينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تصادفوه من أحوال الرسل ، ولم يرج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فرسان هذا الميدان كما قدمناه في تفسير قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما » فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله وأنه جاء على وفاق أحوال إخوته المرسلين السابقين .

وقد أفاض القرآن في ذلك وتدرج فيه من درجة إلى آخرها بأسلوب بديع في معاملة المخاطبين وأعاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يغترب علماء بنى إسرائيل قال تعالى « أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَأْتِيَهِمْ بِلُغَةٍ كَلِمَاتٍ خُشِعَتْ عَنْهُمْ أَلْسِنَةُ الْغَالِبِينَ ذُرِّيَّتُكُمْ ذُرِّيَّتُكُمْ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تِلْكَ آيَاتُ الْكُتُبِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْأُمَمِ وَالْأَحْوَافِ الْمَعْلُومِينَ وَالْعُلَى وَالسُّفْلَى وَالْأَدْيَاءِ وَالْوَاهِظِ الْأَخْلَافِ » ، فبذلك كان اليهود يفوقون العرب ومن أجله كانت العرب تسترشد في الشؤون وبه امتاز اليهود على العرب في بلادهم بالفكرية للدنية . وكان علم عامة اليهود في هذا الشأن ضئيلاً وإنما اعتدت ببله علماءهم وأخبارهم فجاء القرآن في هاته المجالاتات مملاً أيضاً للمسلمين وملحقاً لهم بعلماء بنى إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمنون هذا العلم إلى علومهم الإنسانية ونباهتهم الفكرية فتصبح عامة المسلمين مساوية في العلم خاصة الإسرائيليين وهذا معنى عظيم من معاني تكميم التعليم والإلحاق في مسابقة التمدن .

وبه نتكشف لكم حكمة من حكم ترض القرآن لقصاص الأم وأحوالهم فإن في ذلك مع البرة تملأ اصطلاحاً . ولقد نمذ هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بنى إسرائيل ما لا يعلمه إلا أخبارهم وخبرتهم مع حرصهم على كتاباته والاستئثار به

خشية الزاحمة في الجاه والمنافع فجاء القرآن على لسان أبعد الناس منهم وعن علمهم صادعا بما لا يعلمه غير خلصتهم فكانت هذه المعجزة للكتابين قاعة مقام المعجزة البلاغية للأمين. وقد تقدم الإلام بهذا في المقدمة السابقة . وقد روعيت في هذا الانتقال مساندة ترتيب كتب التوراة إذا عقيت كتاب التكوين بكتاب الخروج أى وصف أحوال بني إسرائيل في مدة فرعون ثم بشة موسى وقد اقتصر مما في سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع البقرة وانتقل من ذلك إلى أحوال بني إسرائيل لأن فيها هبرأ جمة لهم وللأمة .

ف قوله « يا بني إسرائيل » خطاب للردية يعقوب وفي ذريته انحصر سائر الأمة اليهودية ، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة ولأن من كان متبعا دين اليهودية من غير بني إسرائيل كبير لم يمتد بهم لأنهم تبع لبني إسرائيل فلو آمن بنو إسرائيل بالنبي صلى الله عليه وسلم لآمن أتباعهم لأن القلد تبع لقلاده . ولأن هذا الخطاب للتذكير بنتم أنتم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها فكان لنداشهم بمنوان كونهم أبناء يعقوب وأعقابهم منسوبة لذلك ألا ترى أنه لما ذكروا بمنوان الذين يدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية كما سيأتي قريبا . وتوجيه الخطاب إلى جميع بني إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم لأن ما خاطبوا به هو من التذكير بنعمة الله على أسلافهم ويهدد الله لهم . وكذلك نجد خطابهم في الأغراض التي يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو « يا أهل الكتاب » أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى ، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علمائهم نحمد القرآن يمتنهم بوصف « الذين أوتوا الكتاب » أو « الذين آتيناكم الكتاب » . وقد يستغنى عن ذلك بكون الخبر السوق مما يناسب علماء خاصة مثل قوله تعالى « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » . ونحو « ولا تشركوا بأي شيء ثمنا قليلا » - ونحو « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون » « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » - الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » « إن الذين يكتبون ما أنزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك

بإيمانهم الله - « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » الآية .
 فإذا جاء الخطأ بأسلوب شامل لمآلهم وعلمهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها .

ويشون بما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه لأنه دخله التكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل في أوله فحقه أن يجمع على أبناء .

وقد اختلف في أصل ابن قتيب هو مشتق من بنى أى فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق فأصله بنى أى مبنى لأن أباه بناء وكونه غُذِفَ لامه للتخفيف وموض عنها همزة الوصل فيه مناسبة في معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذ على غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكلف له بأن الياء تحركت مع سكنون ما قبلها فنقلت حركتها للسكن إجراله مجرى عين الكلمة ثم لا اتقلب القاطل تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى غُذِفَ اللام وعروض عنها همزة الوصل . وقيل أصله وأو على وزن بَنُو أو بَنُو يسكون النون أو بالتصريك غُذِفَ الواو كما حذف من نظائره نحو أُنْج وأُب وفي هذا الوجه بدمع الاشتقاق وبمد عن نظائره لأن نظائره لما حذف لاماتها لم تعرض عنها همزة الوصل .

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام قال ابن عباس معناه عبد الله لأن إسرا بمعنى عبد وإيل اسم الله أى مركب من كلمتين - إسرا - و - إيل - اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل (اسم القرية تسمى ، لوز ، من أرض كنعان نزلها يعقوب عليه السلام في مهاجرة فراراً من أخيه عيسو وبني فيها مذبحاً ودعا اسمه بيت إيل) . والذي في كتب اليهود أن سبب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان غائماً في مهاجرة من أن يلحقه أخوه عيسو ليتقم منه (١) مرض له في إحدى الليالي شخص فسلم يعقوب أنه ربه (أى ملك من ملائكة الله) فأسكسو صراعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر فقال له أطلقتني فقد طلع الفجر فقال له يعقوب لا أطلقك حتى تباركنى فقال له ما أسلمك قال يعقوب قال له لا يدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت

(١) إن تاريخ اليهود يقول إن إسحاق لا كبر وضف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفة في النبوة بعد موته فأمره أن يعبد له صيدا ويحمل له طعاماً ليأكل ويباركه فأعترت أمها رقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتصل وأومأ أباه أنه هو عيسو وذبح له جدين أومأ أمها صيده فباركه ، فلما رحع عيسو وعلم حيلة قلبه وكانت البركة تحت ليحرق بزم عيسو على قتل أخيه يعقوب . (تكون إسحاق ٢٧٧)

إسرائيل، لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وباركك هناك^(١). فهذا يدل على أن إسرأ في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في الرمية فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شرفاً أو عرض له ملك كذلك. ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابناً هم المشهورون بالأسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم وإلى هؤلاء الأسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل وسيتأتى ذكر الأسباط في هذه السورة.

واذكروا أمر من الله وهو أى الله كركر بكسر الهمزة وضمها يطلق على خطوط شتى. يقال من نسيه ولذلك قيل، وكيف يذكركم من ليس ينسأ، ويطلق على النطق باسم الشيء الخاطى بيال الناس، ثم أطلق على التصريح بالدال مطلقاً لأن الشان أن أحداً لا ينطق باسم الشيء إلا إذا خطر بباله، وقد فرق بعض القوم بين مكسور الدال ومضمومه فجعل المكسور للسان والضموم للعقل ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على السمتل تخصيصه أحد مصدرى الفعل الواحد لأحد معانى الفعل عند التمييز فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وصفاً حتى يكون من المترادف إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين فقد قال عمر رضى الله عنه أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه فسمى النوعين ذكرأ. والمقصود هنا بالذكر العقل إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان.

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على المخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمعة لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تمود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كل بسببها، وبعض النعم يكون فيها فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء. ولولا تلك النعم لمالك سلفهم أو اسادت حالهم فجاء أبناءهم في شر حال. فيشمل هذا جميع النعم التي أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة اذكروا نعمة عليكم. وهذا الموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى إذ الإضافة تأتي لما تاتى له اللام ولا يستقيم من معانى اللام الهدى إذ ليس في الكلام نعمة مينة مبرودة، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية، فتعين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستتراق فالموم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون الفرد العرف بالإضافة في صيغ الموم، وقد ذكره الإمام الرازى في المحصول وإنما

(١) انظر سفر التكوين إصحاح ٣٤.

الاستدلال . وقال ولي الدين الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب : دلالة اللزوم المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى « فليحذر الذين يخافون من أمرى كل أمره » وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه تكثير النعم . والمراد النعم التي أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم وقد تقابلت النعم عليهم إذ برأهم قرى في بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجعلهم في محبوبة من العيش مع الأمن والثروة ومسألة العرب لهم . والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها ومن أول مراتب الشكر ترك الكفارة في تلقى ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر في أدلتها ومتابعة ما يأتي به المرسلون . فقوله « التي أنعمت عليكم » وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الوصول وصلته من التماثيل فهو من باب قوله تعالى « وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » .

وفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التي أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم فإن تذكر الحسد مما عنده من النعم عظة له وحرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير وهذا تريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة بيضة محمد صلى الله عليه وسلم وانتقال النبوة من بني إسرائيل إلى العرب وإنما ذكروا بذلك لأن النفس غفلة عما هو قائم بها وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحس هو أصل المعلومات فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسي أنه أيضا في نعمة فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكر بنعمه حتى يحفز حسده فإن حسدهم هو الذي حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » ، وتقديمه على قوله « وأوفوا بعهدي » من باب تقديم التخلية بالمهمة على التحلية بالمهمة ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير هيئة لنفوسهم إلى تلقى الخطاب بسلامة طوية وإنصاف .

وقوله تعالى « وأوفوا بعهدي » هو فعل مهموز من (وفى) المجرد وأصل معنى وفى آتم الأمر تقول وفيت حقه ، ولا كان المجرد متعديا للفعل ولم يكن في المهموز زيادة تعدية للتساوى بين قولك وفيت حقه وأوفيت حقه تميزت الزيادة لجرد البالغة في التوفية مثل بان وأبان وشغل وأشغل ، وأما وفى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى لأن فعل وإن شارك أوفى في معانيه إلا أنه لا كان

دالاً على التضييق شيئاً بعد شيء. كان أدل على الباطنة لأن شأن الأمر الذي يعمل مدرجاً أن يكون أمثلاً. وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والهدى إطلاقاً شاملاً سيره حقيقة. والهدى تقدم منتهى عند قوله تعالى «الذين ينتظرون عهداً من الله من بعد ميثاقه» في هذه السورة. والهدى هنا هو الالتزام للغير بحماية التزاماً لا يخرط فيه للمساعد حتى يستغاه بينهما واستمر الهدى للضابط إلى ضمير الجلالة فيقول ما يكلفهم به من الدين واستعمل مجازاً لقبول التكليف وال دخول في الدين والمستمر للضابط إلى ضمير الخاطئين الوعد على ذلك بالثواب في الآخرة والنصر في الدنيا فكأن يحمل كل عهد مجازاً مفرداً استعمل الهدى الأول في التكليف واستعمل الهدى الثاني في الوعد بالثواب والنصر. واستعمل الإغواء مع كليهما في تحقيق ما ألزم به كلا الجانبين مستولاً من ملأهم للشبه به إلى سلاماً للشبه ليقيد ترشيحاً لاستنارته ذلك أن يحمل المجموع استعارة تشبيهية بأن شبه الميعة الخاصة من قولهم لا أكرم الله به وأن لا يقتصروا في العمل ومن وعد الله أياماً على ذلك بالثواب هيئة الصاعدين على التزام كل منها بصل الآخر ووقاته يسهده في عدم الإخلال به فاستعمل لهذه الميعة الكلام للتمثيل على قوله «أو أنفوا يمهدي أو يقبهدكم» وهذا أحسن وجه يبين وجه استعمال لفظ الهدى الثاني في قوله تعالى «لوف يهدكم ويستخبركم للمشاقة».

وعلى الوجهين فالهدى في الفصول متناهي للفصول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشف لأن إنشائه إلى الفصول متبعية لإنشائه في الإغواء إذ لا يوفق أحد إلا بهدى عنه فإذا أنصف الهدى الذي هو مفعول أو قروا إلى غير فاعل الإغواء تبين أن تكون إنشائه للفصول وبذلك يتم ترشيح الجواز إن كان مفرداً كما أشار له المحققان فإن كان مركباً فخلق به لأن اللفظ للوضوح لهيئة التشبه بها يضاهي بقيد الإغواء إلى مفعوله لا عمارة.

ومن لطائف الترتيب في اختيار لفظ الهدى للاستعارة هنا تكليف الله تعالى أياماً أن ذلك خطاب لهم باللفظ المروف عنهم في كتبهم فإن التوراة للآخرة على موسى عليه السلام تخلف عنهم بالهدى لأنها وسائط الله تعالى لهم وقتاً غير منه في موضح من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز اللفظي لا يمر به إلا ملأهم وهم أشنع بمنهم في كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فحيث على لسان النبي البري الأسمى دليل على أنه وحى من السلام بالثوب. والهدى قد أخذ على أسلافهم بواسطة رسلهم وأنبيائهم قال تعالى «وإذا

أخذ الله ميثاق النبیین لما آتینا کم من کتاب وحکمة ثم جاء کم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به ولتنصرنه « الآية وإذ قد کان المطاعون بالآية قد تلقوا الشریعة من أسلافهم بما خفیها من عهد فقد کان المهد لازماً لهم وکان الوفاء متعیناً علیهم لأنهم الذین جاء فیهم الرسول الموعود به .

وقوله وإیای قارهیون عطف الواصل جملة وإیای علی الجمل المتقدمة من قوله وأوفوا بیهدی . إلى آخرها علی طريقة الانتقال من معنی إلى المعنی التولید عنه وهی أصل طريقة المنشیین أن راعوا الترتیب الخارجی فی الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم یطراً مقتضی لتشییر الترتیب الطبیب ومنه فی القرآن قوله « ولا جاءت رسلنا لوطاً سیء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا یوم عصب وجاءه قومه یهرعون إلیه » الخ ، فإنه لما اختص خطابیهم بالتذکیر بالنعمة الباعث علی شكر النعم ومراقبة حقہ والمطهر لهم من الحسد فإنه صارف عن الاعتراف بالنعمة كما قدمنا . ثم عطف علیه قوله « وأوفوا بیهدی » وهو مبدأ المقصود من الأمر بتصدق الرسول الموعود به علی السنة أنبیائهم . ثم عقب ذلك بقوله « وإیای قارهیون » فهو تنمیع لذلك الأمر السابق بالنهی عما یجول بینهم وین الإیفاء بالمهد علی وجهه وذلك هو صد کبرائهم وأخبارهم إیام من الانتقال عما هم علیه من التمسک بالتوراة فآیهم ثم القوم الذین کانوا یقولون لعلک بلادهم فرعون مصر یوم بئسة موسى « لن نؤثرک علی ما جاءنا من الینبات والذی فطرنا » فكانوا أحریاء بأن یخاطبوا ساداتهم وأخبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البیئة المحمدیة .

فتقدیم المفعول هنا متعین للاختصاص لیحصل من الجملة إثبات ونفی ولختیر من طرق القصر طریق التقدیم دون ما وإلا لیسکون الحاصل بالنعطق هو الأمر برهة الله تعالى ویسکون النهی عن رهة غیره خلاصاً بالمفهوم فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا علی الإیفاء بالمهد ولما كانت رهبتهم أحرارهم عنهم من الإیفاء بالمهد أدمج النبی عن رهة غیر الله مع الأمر برهة الله تعالى فی صیفة واحدة .

وتقدیم المفعول مع اشتغال فعله بضمیره أكد فی إفادة التقدیم الحصر من تقدیم المفعول علی الفعل غیر الشغل بضمیره ، فإیای ارهبوا أكد من نحو إیای ارهبوا كما أشار إلیه صاحب الکشاف إذ قال « وهو من قولک زیداً رهبته وهو أوکد فی إفادة الاختصاص من إیاک نمیداً الله . ووجهه عنیدی أن تقدیم المفعول یحتمل الاختصاص ، إلا أن الأصل فیہ أن یدل

على الاختصاص إلا إذا أقامت القرينة على التقوى فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير المقدم نحو: زيدا ضربته كان الاختصاص أوكد أى كان إحتمال التقوى أضعف وذلك لأن إسناد الفعل إلى الضمير بمد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوى فتبين أن تقديم المفعول للاختصاص دون التقوى إذ التقوى قد حصل بإسناد الفعل أولاً إلى الاسم أو الظاهر المتقدم وثانياً إلى ضمير المتقدم ولهذا لم يقل صاحب الكشف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أو كفى إفادة الاختصاص أى أن إفادته الاختصاص أقوى لأن إحتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جداً . ولسنا ندعى أن الاشتغال متمين للتخصيص فإنه قد يأتى بلا تخصيص في نحو قوله تعالى إنا كل شيء خلقناه بقدر، وقوله إ بشرنا منا واحد اتبعه وقول زهير .

فكلا أراهم أصبحوا يملكونه صحيجات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص في شيء مما ذكرنا غير أن الناب أن يكون التقديم مع سينة الاشتغال للتخصيص إذ العرب لا تقدم للمفعول غالباً إلا لئلا ولا التفات إلى ماوجه به صاحب المفتاح أن إحتمال المفعول في الاشتغال للتخصيص والتقوى باق على حاله ولكنا إن قدرت الفعل المذنوب متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوى وإن قدرته بمد المفعول كان التقديم للتخصيص فإنه بناء على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتبار لا يلاحظه البلاء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينة فتبين أن السامع إنما يمتد بالتقديم المحسوس وبكبر التعلق وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية التشكيل فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار في التقدير للسامع .

هذا والتقديم إذا اقترن بالفاء كان فيه مبالغة ، لأن الفاء كما في هذه الآية مؤذنة بشرط مقدر وما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تمين تقديره تماماً نحو إن يكن شيء أو مهما يكن شيء كما أشار له صاحب الكشف في قوله تعالى «ووبك فكبر» حيث قال «ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل مهما كن فلا تدع تكبيره» . فاللغنى هنا وأوفوا بهدى أوف بهدكم ومهما يكن شيء فإياي ارهبوني ، فلما حذفت جملة الشرط بمد واو المعطف بقيت فاء الجواب موالية لو او المعطف فزحلت إلى أثناء الجواب كراهية توالي

حرفين فقيل وإيى قارهيون بدلا من أن يقال قارهيون . والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطى بمنزلة ربط السبب بالسبب فإذا كان الملق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع الملق ، وهذا مبنى على مذهب سيبويه فى باب الأمر والنهى يختار فيهما النصب فى الاسم الذى يبنى عليه الفعل وذلك مثل قولك زيدا أضربه ومثل ذلك أما زيدا فاقتله فإذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فتطلق لم يستقم ، ثم أشار إلى أن الفاء هنا فى معنى فاء الجزاء فن تم جزم الزعرى بأن هاته الفاء مهما وجدت فى الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلة على الاسم فزحلت على حكم فاءجواب أما الشرطية^(١) وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن ولم أذكر أنى عثرت على مثله فى كلام العرب .

وبما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشف المبني على كلام سيبويه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر ، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم معها المفعول على مدخلها أن تقع بـهـنـهى أو أمر يناقض الأمر والنهى التى دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت » إلى قوله « بل الله فاعبد » وقول الأمشى « ولا تمبد الشيطان والله فاعبدا » فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط فى المعنى وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه فلاجل كونه مدلولاً عليه بدليلين أسله وفرعه كن كالد كور كأنه قيل لئن أشركت ليحيطن علك ، وفإن كنت عابداً شيئاً فافقه فاعبد ، وكذا فى البيت وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف فغذاها ولا تحف .

(١) وقيل إن الفاء فى مثل هذا عاطفة على محذوف ، فقال السيرافى فى شرح الكتاب إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سبباً فيها دخلت عليه الفاء ، ففى نحو زيدا فاضرب تأمب فاضرب زيدا أو نحوه فلما حذف المفعول عليه لدم مفعول القتل ليكوث عوضاً عن المفعول عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لائقه مع إعمال ما بعد الفاء فيه كما أعمل ما بعد الفاء الواقعة فى جواب أما فيها قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط . وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تنو . وقال صاحب الفتاح : الفاء عطفت القتل على فعل مثله للتقوى ، والمفعول للذكور مفعول القتل المحذوف ، والتقدير اضرب زيدا فاضرب ، ورد هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لا اجتمعت مع حرف عطفت فى مواضع كثيرة نحو « وربك فكبر وتياكبه ظهر » الخ .

قال التفترافى وقتل عن صاحب الكشاف أنه قال إن في قوله تعالى وإياى فارهبون» وجوهاً من التأكيد : تقديم الضمير للفصل . وتأخير التصل . والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً تقديره إياى ارهبوا فارهبون أحدهما مقدر والثانى مظهر . وما في ذلك من تكرار الرهبة . وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون اه . يريد أن في تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيداً ، قال صاحب الفتاح ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيداً وأما تأخير الضمير التصل فلما في إعادة الإنسان من القوى ، ومراد الرخشى بقوله معطوفاً عليه ومعطوفاً المعطف اللغوى أى معقياً ومقتباً به لا المعطف التحوى إذ لا يستقيم هنا . فنحصل أن في التعبير عن مثل هذا الاختصاص في كلام البلاء مراتب أربع : مجرد التقديم للمفعول نحو إياك نبيد . وتقديمه على فله المائل في ضميره نحو زيداً رهبت . وتقديمه على فله مع اقتران الفعل بالفاء نحو وربك فكبر . وتقديمه على فله المائل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو وإياى فارهبون . فالثانية والثالثة والرابعة أو كدهما .

وحذفت ياء التشكلم بعد نون الوقاية في قوله « فارهبون » للجمهور من الشرة في الوصل والوقف وأثبتها يعقوب في الوصل والوقف . وجمهور العرب يحذفونها في الوقف دون الوصل وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل وأهل الحجاز يثبتونها في الحالين وإنما اتفق الجمهور هنا على حذفها في الوصل مثل الوقف لأن كلمة فارهبون كتبت في المصحف الإمام بدون ياء وقرئت كذلك في سنة القراءة . ووجه ذلك أنها وقعت فاصلةً فاعتبروها كالوقوف عليها قال سيويه في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف « وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف في الفواصل والتواف » . ولأن لفظة هذيل تحذفها مطلقاً ، وقراءة يعقوب يثبت الياء في الوصل والوقف جرى على لغة أهل الحجاز ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه في الرية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء في المصحف أنه اعتماد على أن القارىء يجربها على روايته ولذلك لو لم تكن ياء التشكلم في كلمة هى فاصلة من الآى لما اتفق الجمهور على حذفها كما في قوله تعالى « أجيء دعوة الداعى إذا دعان » كما سيأتى .

﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾

شروع فی دعوتِ بنی اسرائیل إلى الإسلام وهدى القرآن وهذا هو المقصود من خطابهـم ولكن قدم بين يديه ما يعيـن قوسهـم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الترض ، والتخلىة على التحلية .

والإيمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله « وأوفوا بعهدي » إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم ومن جعلها الإيمان بالرسول والكتب التي تأتي بعد موسى عليه السلام إلا أن ذلك مجمل في العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجائي به رسول من الله فهم مدعوون إلى ذلك التصديق هنا . فمطفُ قوله « وآمنوا » على قوله « وإياي فارهبون » كعطف المقصد على التهمة ، وعطفه على قوله « وأوفوا بعهدي » من قبيل عطف الخاص على العام في المعنى ولكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنما يكون في عطف الجزئى على الكلى من المفردات لا في عطف الجمل وإنما أردنا تقرب موقع الجملة وتوجيه إيرادها موصولة غير مقصولة .

وفى تمليق الأمر باسم الرسول وهو: ما أنزلت دون غيره من الأسماء نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب إيماء إلى تمليل الأمر بالإيمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أوصوا بالإيمان بكل كتاب ينبت أنه منزل من الله . ولهذا أتى بالحال التي هي صلة الصلة إذ جعل كونه مصدقاً لما في التوراة علامة على أنه من عند الله . وهي العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الكتاب فسكاً جعل الإعجاز اللفظى علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من الرب كما أشير إليه بقوله « ألم ذلك الكتاب » إلى قوله « فأتوا بسورة من مثله » ؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوى وهو اشتراكه على الهدى الذى هو شأن الكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلم بالشرائع .

ثم الإيمان بالقرآن يستلزم الإيمان بالذى جاء به وبالتى أنزله .

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بنى إسرائيل

كاثيرون ، وكتاب أشعياء ، وأرمياء ، وحزقيال ، ودانيال وغيرها ولذا اختير التعبير بما
 معكم دون التوراة مع أنها عبر بها في مواضع غير هذا لأن في كتب الأنبياء من بعد موسى
 عليه السلام بشارات بيعة محمد صلى الله عليه وسلم أصرح مما في التوراة فكان التنبيه إليها
 أوقع . والمراد من كون القرآن مصدقا لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذى دعت إليه
 أنبياءهم من التوحيد والأمر بالفضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل ومن الوعد والوعيد
 والمواظب والقصاص فما تماثل منه بها فأمره ظاهر وما اختلف فإنما هو لاختلاف للمصالح
 والمصوّر مع دخول الجميع تحت أصل واحد . ولذلك سمي ذلك الاختلاف نسخا لأن النسخ
 إزالة حكم إيجاب أو إبطال أو تكذيب فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيها جاء مخالفا فيه
 لما معهم لأنه ينادى على أن المخالفة تغيير أحكام تبعا لتغير أحوال المصالح والمفاسد بسبب
 تماوت الأعصار بحيث يكون الغير والنير حقا بحسب زمانه وليس ذلك إبطالا ولا تكديبا قال
 تعالى « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات « الآية . فالإيمان بالقرآن لا ينافي
 تمسكهم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم المهد باتباعه . وبما يشمله تصديق
 القرآن لما معهم أن الصفات التى اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجأتى به موافقة لما
 بشرت به كتبهم فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقا آخر لدينهم وهو أحد وجهين
 ذكرهما الفخر والبيضاوى فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق حقيقة في إعلام
 المخبر (بفتح الباء) بأن خبر المخبر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدق فلان كما ورد
 في حديث جبريل في صحيح البخارى لما سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره
 قال السائل صدقت قال فمحبنا له يسأله ويصدقها ، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به
 غيره فيكون إخباره الثانى تصديقا لإخبار الأول . وأما إطلاق التصديق على دلالة شيء
 على صدق خبر ما فهو إطلاق مجازى والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقا لما معهم بأخباره
 وأحكامه لا وصف الدين والنبوّة كما لا يخفى .

﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾

جمع الضمير في تكونوا مع أفراد لفظ كافر يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد، إضافة أول إلى كافر بيانية تفيد معنى فريق هو أول فرق الكافرين . والضمير المجزور في به ظاهره أنه عائد إلى ما أتت لأنه المقصود . وهو عطف على جملة « وآمنوا بما أنزلت » وهو ارتقاء في الدعوة واستجلاب القلوب فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة المداوة لدين الإسلام ، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيمهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بمان بعضها يستفاد من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستنبطاته وكلها تحتملها الآية ، فالمراد الأول أن يحمل قوله « أول كافر » على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة الطلاقة فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله « وآمنوا بما أنزلت » ثم إن وصف أول يشعر بتقيد النهي بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تقيد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر ، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لفلة جدوى ذلك ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية فإن وصف أول أصله السابق غيره في عمل يعمل أو شيء يذكر فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ ولما كان الإيمان والكفر تقيمين إذا اتفق أحدهما ثبت الآخر كان النهي عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين .

والمقصود من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كنى به عن متنيين من ملزوماته ، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهي ، فيكون معنى النهي مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود فيكون الكلام كناية اجتمع فيها الملزوم واللازم معاً ، فباعتبار اللازم يكون النهي في معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذي قبله كأنه قيل « وآمنوا بما أنزلت » وكونوا أول المؤمنين ، وباعتبار الملزوم يكون نهياً عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان .

وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائي غير غرض المعنى الصريح وهذا هو الذى استخلصته في تحقيق معنى التعريض وهو أن يكون غرض الحكم للشار إليه به غير غرض الحكم الصريح به ، أو أن يكون المحكوم له به غير المحكوم له بالصريح . وهذا الوجه مستند إلى الظاهر . والتحقق بين متناثر كلامهم في التعريض للمروف من الكناية^(١) ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله : الأول كيف يصح النعي عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضى أنهم لو كفروا به ثانيا لا كان كفرهم متبعا عنه . الثاني أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة في خطاب اليهود تركت في المدينة فخذ تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين قاله عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل . ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التعريضى وهو يقوم قرينة على أن المقصد من النعي أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر أى لا يكونوا متأخرين في الإيمان وهذا أول الوجوه في تفسير الآية عند صاحب الكشف واختاره البيضاوى فاقصر عليه .

وأعلم أن التعريض في خصوص وصف « أول » وأما أصل النعي عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحا . والتعريض من قبيل الكناية التوجيهية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوائمه . وبعض التعريض يحصل من قرائن الأحوال عند النطق بالكلام ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستبهمات التراكيب ودلائها العقلية وسيجيء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم خيا عرضتم به من خطبة النساء » في هذه السورة .

المعنى الثانى أن يكون المقصود التعريض بالشركين وأنهم أشد من اليهود كفرا أى لا تكونوا في عدادهم ولعل هذا هو مراد صاحب الكشف من قوله « ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة » ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه يوهمه وسكت عنه شراحه .

(١) والتكني عن الانصاف بالتعريض بلفظ النعي عن أن يكون أول في حقه طريقة عربية ورد عليها قول أبى العباس الثقف لقومه تقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد من الرب يد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم : « يا معشر تقيف كنتم آخر الرب إسلاما فلا تكونوا أولهم ارتدادا » أى دوموا على الإيمان وهو عكس الآية وليس للراد كونوا آخر الناس ارتدادا .

المعنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادئ والمستخيل لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى
« فَأَنَا أَوَّلُ الْمَادِينِ » وقال سعيد بن مقروم الضبي :

فَدَعَوْا نَزَالَ فَكَنتُ أَوَّلَ نَازِلٍ وَهَلَامَ أَرْكَبُهُ إِذَا لَمْ أَنْزِلْ

فقوله أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله وإنما أراد أنه بادر مع الناس فإن
الشأن أنه إذا دعا القوم نزال أن ينزل السامعون كلهم ولكنه أراد أنه ممن لم يترى .
ويكون المعنى ولا تمجلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل ، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه
لا البقاء على ما كانوا عليه فكون الكناية بالمفرد وهو كلمة أول .

المعنى الرابع: أن يكون « أول » كناية عن القدوة في الأمر لأن الرئيس وساحب اللواء
ونحوهما يتقدمون القوم، قال تعالى « يقدم قومه يوم القيامة » وقال خالد بن زهير وهو ابن
أخت أبي ذؤيب الهذلي :

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةِ أَنْتَ سِرَّتَهَا فَأُولُ رَاضٍ سُنَّةَ مَنْ يَسِيرُهَا

أي الأجدد والناصر لسنة . والمعنى ولا تكونوا مقرين للكافرين بكفركم فإنهم إن
شاهدوا كفركم كفروا اقتداء بكم وهذا أيضا كناية بالمفرد .

المعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهي الدعوة في المدينة
لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزا مستقلا .

هذا كله مبنى على جمل الضمير المجرور بالباء في قوله بكافر به عائدا على « ما أنزلت » أي
القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر في مقابل الإيمان به . وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو
التوراة قال ابن عطية : « وعلى هذا القول يجيء - أول كافر - مستقيا على ظاهره في الأولية »
ولا يخفى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذي جاء على نحو
ما وصفت التوراة وكتب أنبيائهم في بشاراتهم بنبي وكتاب يكونان من بعد موسى
فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما في التوراة فيفضي إلى الكفر بما معهم .

قال التفتراني : وهذا كله إما يتم لو كان كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب
وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أن فيه سدقا وكذبا فلا يتم ، ولهذا كان هذا الوجه
مرجوحا ، ورد عبد الحكيم بما لا يليق به .

وبهذا كله يتضح أن قوله « ولا تكونوا أول كافر به » لا يقوم منه أن يكون النبي منصبا على التقييد بحيث يجيد عدم النفي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف الملزم حتى يستوى في تقي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس :

* على لاجب لا يهتدى بمناره *

وقول ابن جرير :

* ولا ترى الضب بها ينحجر *

كما سيأتي في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » عقب هذا .

﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾

عطف على النفي الذي قبله وهذا النفي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم والناسبة أن الذي سدم من قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليتفحولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم : لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم .

والاشتراء تقدم عند قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » وهو اعتياض أعيان بنيرها مثلها أو ثمنها من التقدين ونحوها كأوراق المال والسفاح وقد استمير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بآخر دون تباع .

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق قال النابغة :

تَوَهَّمتُ آيَاتٍ لَهَا فُرُشَتُهَا لِسَةِ أَعْوَامٍ وَذَا الْعَامِ سَابِعِ

ثم أطلقت الآية على الحجة لأن الحجة علامة على الحق قال الحارث ابن حنظلة :

مَنْ لَنَا عَنْدهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا ثَلَاثٌ فِي كُلِّهِمُ الْقَضَاءُ

ولذلك سميت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى « في تسع آيات إلى فرعون وقومه » وإذا لم تأتهم بآية ، وأطلقت أيضا على الجملة الثامنة من القرآن قال تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » وفي الحديث الصحيح قال رسول الله : أما تكفيك

آية الصِّف « يستمتونك قل الله يفتيك » لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها معجزة . وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة في حديث الرجم في قول الراوى فوضع المدرّس يده على آية الرجم فذلك مجاز على مجاز لملافة المشابهة . ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء ، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة ، والرفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يعطى ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعة ، فهو تشتروا استمارة محققة في الفعل ، ويجوز كون تشتروا مجازا مرسلا بملافة اللزوم أو بملافة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » ، لكن هنا الاستمارة متأنية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستثناء علاقة المشابهة من تطلب وجه المدول من الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف في المدول إلى الاستمارة ، إذ التشبيه من مقاصد البلاء : وإذ قد كان فعل الاشتراء يقتضى شيئين أبدا أحدهما بالآخر جمل الموض المرغوب فيه هو المشتري وهو المأخوذ ويمدّى إلى الفعل بنفسه ، وجمل الموض الآخر هو الدفع ويسمى الثمن ويتمدى الفعل إليه بالباء الدالة على معنى الموض .

وقد عدى الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبت بالثمن في كونها أهون الموضين عند التبديل ، وذكر الباء قرينة المكنتية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها بسمية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدى بالحرف شبه بمعنى الباء ، فها هنا يتعين سلوك طريقة السكاكي في رد التسمية للمكنتية . ولا يصح أيضاً جمل الباء تخيلاً إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تخيله .

ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يعطى لفظ الثمن لدخول الباء أو أن يعبر عن كل بلفظ آخر كأن يقال لا تشتروا بآياتي متاعاً قليلاً فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستمارة التحقيقية لتشبيه هذا الموض من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحقاً ما جعلت بدلاً عن أمر نافع وفي ذلك تعريض بهم في أنهم مشبوهون بالصفقة إذ قد بذلوا أنفس شيء وأخذوا خطأ ما قليلاً فكان كلا البديلين في الآية مشبهاً بالثمن إلا أن الآيات شبت به في كونها أهون

على المتناض ، والمتناض الذي يأخذونه شبه بالثمن في كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أو للإشارة إلى أن كلاماً من الآيات والثنى أمرهين على فريقين فالآيات هانت على الأجبار والأموال هانت على العامة وخُص المدين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيقي الدال على أنه هين وأما المدين صورة فقد أعطى الباء المجازية وكل من الاستمارتين قرينة على الأخرى - ولأنه لما غلب في الاستعمال إطلاق الثمن على التقدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تليحاً إلى أنهم يأخذون المال عن تغيير الأحكام الشرعية كقولهم يأخذون مرض هذا الأدنى .

وقد قيل إن قوله ثمننا قرينة الاستمارة في قوله ولا تشتروا وجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعين أن الآيات هي عن الاشتراء فلما عبر بمدح بلفظ ثمننا مفعولاً لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بشمن حقيقى فلم أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بمد ذلك أيضاً ليس بشمن حقيقى تبعاً للمع بالماز في الفعل المناسب له .

وقد قيل إن قوله ثمننا مجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جملنا القرينة قوله بآياتى .

وقيل هو ترشيع لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مما قدمناه في كونه استمارة لأن الترشيح في نفسه قد يكون استمارة من ملائم المشبه به للملائم المشبه على الاحتمالات كلها هي تدل على تجهيلهم وتقريعهم .

والآيات لا تستبدل ذواتها فتعين تقدير مضاف أى لا تشتروا بقبول آياتى ثمننا .

وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف قال الشيخ محمد بن عرفة عظم الآيات بشئين الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة وحُجِرَ الموض بتحقيقين التشكيك والوصف بالقلّة اهـ أى وفي ذلك نريض بنين مفلحين إذ استبدلوا عيسى بمجسّيس وأقول وصف قليلا صفة كاشفة لأن الثمن الذى تباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضاعه أخذ ذلك الثمن وعلى هذا المراد ينبئ حمل كلام ابن عرفة .

وقد أجمل الموض الذى استبدلوا به الآيات فليبين أهو الرئاسة أو الرشى التى يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فإتهم متفاوتون في المقاصد التى تصدم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف همهم .

وَوَصَّفْنَا بِقَوْلِهِ « قَلِيلًا » ليس المراد به التقيد بحيث يفيد النهي من أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنا هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضاً عن استبدال الآيات فإن كل ثمن في جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن في ذلك فهذا النفي شبيه بنفي القيود الملازمة للتقيد ليتفاد نفي القيد والتقيد مما كما في البيت المشهور لأمير القيس :

على لَاحِبٍ لَا يُهْتَدَى بِنَارِهِ إِذَا سَاهَ الْعَوْدُ الدَّيَّانِي جَرَجَا
أَي لَا نَارَ لَهُ فَيُهْتَدَى بِهِ لِأَنِّ الْاهْتِدَاءَ لَازِمٌ لِلنَّارِ ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ ابْنِ أَحْمَرَ :
لَا يُفْزِعُ الْأَرْبَ أَهْوَالُهَا وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ
أَي لَا أَرْبَ بِهَا حَتَّى يَفْزَعَ مِنْ أَهْوَالِهَا وَلَا ضَبٌّ بِهَا حَتَّى يَنْجَحِرَ ، وَقَوْلُ النَّابِغَةِ :
* مِثْلُ الرَّجُلَةِ لَمْ تَكْجُلْ مِنَ الرَّمْدِ *

أَي عَيْنَا لَمْ تَرْمَدْ حَتَّى تَكْجُلَ ؛ لِأَنَّ التَّكْجِيلَ لَازِمٌ لِلْعَيْنِ الرَّمْدَاءِ وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ فِي الْكَلَامِ الْبَلِيغِ .

وقد وقع « ثَمَنًا » نَكْرَةً فِي سِيَاقِ النَّهْيِ وَهُوَ كَالنَّفْيِ فَشَمِلَ كُلَّ عَوْضٍ ، كَمَا وَقَعَتِ الْآيَاتُ جَمْعًا مضافًا فَشَمِلَتْ كُلَّ آيَةٍ ، كَمَا وَقَعَ الْفِعْلُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ فَشَمِلَ كُلَّ اشْتِرَاءٍ إِذَا الْفِعْلُ كَالنَّكَرَةِ .

والخطاب وإن كان لبني إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأُمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والانتهاز فنحن محذرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأولى لأننا أولى بالكالات النفسية كما قال بشار :

* الْحُرُّ يُلْحِى وَالْمَسَا لِمَبْدِ *

وكاليت السائر :

الْعَبْدُ يُفْرِعُ بِالْمَسَا وَالْحُرُّ تَكْفِيهِ الْإِسَارَةَ

فملاؤنا منهيون على أن يأتوا بما نهى عنه بنو إسرائيل من الصدف عن الحق لأعراض الدنيا وكذلك كانت سيرة السلف رضى الله عنهم .

ومن هنا غرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضيقاً وحي مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين ويفترع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى

بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة. وحصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلاً عن الفقه والعلم فقال يجوز ذلك الحسن وعطاء والشبي وابن سيرين ومالك والثاقي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله» وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندم بحال؛ لأن الراد بالإشتراف فيها منته المجازى وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة. وقد قل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهاءهم. وفي الدعوة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن. ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه ونعمكوا بالآية وبأن التعليم لتلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر كذلك وما روى من أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «درام للمعلمين حرام» وعن عبادة بن الصامت أنه قال «علت ناساً من أهل الصفة بالقرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوساً فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن سرك أن تطوق بها علوقاً من نار فأقبلها» وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محتملها فيمن تعين عليه التعليم فأنى إلا بالأجر، ولادليل على ما أجاب به القرطبي. فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلم يخص في الأجر فيه لتعلم كثير لئلا ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعونه ومعمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن. وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الفرض كما علقت وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلوات والصوم عبادتان فأمرتان وأما التعليم فعبادة متقدمة فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا قارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة فمهما ضاعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت ولا أحسب الزهري يستند لثقلهما ولا للآية ولا لتلك القياس ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجرة وقد أتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن وافقه قال في الدرر وشرحه «ويبقى اليوم بصحتها أي الإجارة لتعليم القرآن والفقه والأسل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعامى لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوزها للمتأخرون» اهـ.

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبد البر هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكمهما واحد، وفي الدعوة تجوز الإجارة على

الأذان وعلى الأذان والصلاة معاً وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تكلف الصلاة في ذلك الموضع في ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه في الفريضة قال القرطبي وكرهها أبو حنيفة وأصحابه وفي الدرر ويفى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقهاء والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة وبخس، وقال التراقي في الفرق الخماس عشر والمائة ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايسة من الماومات فلا يجوز أن يحصل الموضان فيها لشخص واحد لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضاً اجتمع له الموضان اهـ . وهو تعليل مبني على أصل واه قدمه في الفرق الرابع عشر والمائة على أن في كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا تعليل فيه فانظره فقد نهيتك إليه، فالحنى أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تنزيه. وهذه المسألة كانت قد حدث بين ابن عرفة والذكالي وهي أنه ورد على تونس في حدود سنة سبعين وسبعمائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الذكالي فكان لا يصلي مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلاً بأن أئمة تونس يأخذون الأجور على الإمامة وذلك جرحه في فاعله فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس ففرج إلى المشرق فلماً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر أياتاً هي :

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم
زوم فسقكم أو فسق من زعت
في تركه الجلم والجمعات خلفكم
إن كان شأنكم التقوى فغيركم
وإن يكن عكسه فالأمر متمسك
قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلا

فيقال إن أهل مصر أجابوه بأيات منها :

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا
بالفسق شيخاً على الخيرات قد جلا
لا ولا ولكن إذا ما أبصروا خللا
كسوه من حسن تأويلاتهم حللا
أليس قد قال في المنهاج صاحبُه
يسوغ ذلك لمن قد يمتحنى زللا

ومنها:

وقد رويَ عن ابن القاسم المتَّقى فيها اختصرت كلاماً أوضح السبلا
ما إن ترد شهادة لتاركها إن كان بالعلم والتقوى قد احتللا
نعم وقد كان في الأهلين منزلة من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
كذلك غير مبذ فيه ممنة إلى الملمات ولم يُدال وما عذلا
هذا وإن الذي أبداه متجهاً أخذ الأئمة أجراً منه قتلا
وهيك أنك راء حله نظرا فما اجتهادك أولى بالصواب ولا

هكذا نسبت هذه الآيات في بعض كتب التراجم للفارسية أنها وردت من أهل مصر
وقد قيل إنها نظمها بعض أهل تونس اختصاراً لذلك ذكر ذلك الخفاجي في طراز
الجالس، وقال إن الحبيب هو أبو الحسن علي السلي التونسي وذكر أن السراج البلقيني
ذكر هاته الواقعة في فتاواه وذكر أن والده أجاب في السألة بأبيات لامية انظرها هناك .

﴿وَالْيَاقُوتُونَ﴾

القول فيه كالقول في « وإياي فارهيون » إلا أن التمييز في الأول بارهيون وفي الثاني
باتقون لأن الرهبة مقدمة التقوى إذ التقوى رهبة متبتر فيها العمل بالأمورات واجتناب
المنهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد واتعمال دون عمل، ولأن الآية التقدمية تأمرهم
بالوفاء بالعهد فناسبها أن يخوفوا من نكته، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذي منعمهم
منه بقية دماهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله . وللتقوى معنى شرعي تقدم في قوله
تعالى « هدى للمتقين » وهي بذلك المني أخص لا عالة من الرهبة ولا أحسب أن ذلك
هو المقصود هنا .

والقول في حذف ياء المتكلم من قوله « فائقون » نظير القول فيه من قوله « وإياي
فارهيون » .

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ٤٢

معطوف على جميع ما تقدم من قوله «اذكروا نعمتي التي أنمت عليكم» إلى هنا لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها معطوفة على التي قبلها خاصة بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله «ولا تلبسوا» فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بمد أن وسط بينهما قوله «ولا تشترُوا بآياتي» كما تقدم. وإن شئت أن يحمل كلا معطوفا على الذي قبله فهو معطوف على الذي قبله بمد اعتبار كون ما قبله معطوفا على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتماثلة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لكون الثانية أعلی بالتي والتما دون البقية وذلك كمطف «وتكتموا الحق» على «ولا تلبسوا» فإنها متعينة للمطف على تلبسوا لا محالة إن كانت معطوفة وهو الظاهر فإن كلا الأمرين منعى عنه والتعليظ في النهي عن الجمع بينهما واضح بالأوّل. وجوزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوبا بأن مضمره بمد والولية ويكون مناط النهي الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منعى عنه والتفريق في النهي يفيد النهي عن الجمع بالأوّل بخلاف العكس المهم إلا أن يقال إنما نهوا عن الأمرين مما على وجه الجمع تفریضا بهم بأنهم لا يربا منهم أكثر من هذا الترك للبس وهو ترك اللبس المغارن لكتّم الحق فإن كونه جريمة في الدين أمر ظاهر. أما ترك اللبس الذي هو بمعنى التحريف في التأويل فلا يربا منهم تركه إذ لا طهامة في صلاحهم الما جل و (الحق) الأمر الثابت من حقّ إذا ثبت ووجب وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها. والباطل في كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الزائل السائق يقال بطل بطلا وبطولا وبطلاتا إذا ذهب ضياعا وخسرا وذهب دمه بطلا أي هدرًا. والراد به هنا ما تنبأ منه النفوس وتزله مادامت خلية عن غرض أو هوى وسعى باطلا لأنه فعل يذهب ضياعا وخسارا على صاحبه.

(واللبس) خلط بين متشابهات في الصفات يسر معه التمييز أو يتعذر وهو يتمدى إلى الذي اختلط عليه بمدة حروف مثل على واللام والباء على اختلاف السياق الذي يقتضى معنى بعض تلك الحروف. وقد يملق به طرف عند. وقد يجرد عن التعليل بالحرف. ويطلق على اختلاط الماتى وهو التالاب وظاهر كلام الراغب في مفردات القرآن أنه

هو ليس الحق، وقال في الأمر بُعِدَ بهم الإيماني اشتبه، وفي حديث خلق الصدوق: «تخفت أن يكون هذا التفسير في» أي حصل اختلاط في مثل بحيث لا يميز بين الرقية والتمثال، وفسه من باب ضرب وإنما قيل ليس التمثال فن باب صحيح.

فليس الحق بالباطل تزويج الباطل في سورة الحق. وهذا التفسير هو مبدأ التمثيل والإلحاد في الأمور المشهورة فإن الزلزلين ذلك لا يروج عليهم قصد إبطالها فتأني من يريد إبطالها أن يمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوم أنه يريد الحق قال تعالى «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ليردوهم وليليسوا عليهم دينهم» لأنهم أوهوم أن ذلك قرية إلى الأبد. وأكثر أنواع الضلال الذي أدخل في الإسلام هو من قيل ليس الحق بالباطل، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة أنكنا نطلى الزكاة للرسول ونطليه فليس علينا طاعة لأحد بعده وهذا تنص لجامعة الله في سورة الأتمة من الطاعة لغير الله، وقد قال شاعرهم وهو الخطيب بن أوس:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيالهد الله مالاً في بكر

وقد فعل ذلك الناقور على من رضي الله عنه فلبسوا بأمر زينوا العامة كلهم ردق إلى مجلس النبي صلى الله عليه وسلم في التبر وذلك استخفاف لأن الخليلين قبله زل كل منهما عن الدرجة التي كان يجلس عليها سلفه. وسقط من يده خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وذلك رمز على سقوط خلافة. وقد قالت الطولاج «لا حكم إلا لله» فقال على رضي الله عنه «كلمة حق أريد بها باطل». وحرف أنوار آيات بالتأويل البهيم ثم سما ذلك بالباطل وزعموا أن القرآن ظاهراً وباطناً فكان من ذلك ليس كثير، ثم ضلّت من ذلك نحلة الباطنية. ثم تأويلات المتألفين في التسمية كأصحاب الرسائل للثنين فيقولون السماء. ثم نشأ تليس الواسعين والزمين والرجة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكثروا ما يقيدها ويأرضها فحرفوا تعالى «بإمادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا من رحمة الله» فأوهوا الناس أن النفرة طمة لكل ذنب وكل مذهب ولو لم يقب وأعضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة. ولتتحدى من هذا الوصف الذي فيه الله تعالى قال طه آمين الله إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي، أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو

تَأْوِيلُ بَاطِلٌ فَإِنْ وَقَعَ بِلَا دَلِيلٍ أَسْلَفَهُو لَسِبَ لَا تَأْوِيلَ وَلِهَذَا نَعَى الْفَقَهَاءَ مِنْ اقْتِبَاسِ الْقُرْآنِ فِي غَيْرِ الْمَوَاقِفِ الَّتِي جَاءَ لَهَا كَمَا قَالَ ابْنُ الرَّوِّحِ :

لَنْ أَخْطَأْتُ فِي مَذْهَبٍ لَكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَذْهَبٍ

لَقَدْ أَتَزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ

وقوله « وَأَنْتُمْ تَمْلُونِ » حال وهو أبلغ في النعي لأن صدور ذلك من العالم أشد ففعول (تملون) محذوف دل عليه ما تقدم، أي وأنتم تملون ذلك أي ليسكم الحق بالباطل. قال الطيبي عند قوله تعالى الآتي « أَفَلَا تَمْلُونَ » إن قوله تعالى « وَأَنْتُمْ تَمْلُونِ » غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا زل منزلة اللازم دل على أنهم موسوفون بالعلم الذي هو وصف كمال وذلك ينافي قوله الآتي « أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْهَوْنَ عَنْتُمْ أَنْ يَفْعَلُوا » إلى قوله « أَفَلَا تَمْلُونَ » إذ نفي عنهم وصف العقل فكيف يثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ ٤٣

أمرٌ بالتلبس بشمار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقوله « وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ » الآية راجع إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته فالوسيلة « إِذْ كُورُوا نَمَتِي - إِلَى - فَارْهَبُونَ » والمقصود « وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مَصْدَقًا لِمَعَكُمْ ». والنهاية « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ». وقد تحلل ذلك نهي عن مفساد تصدم من الأمور مناسبات للأوامر. فقوله « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ » الخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بمد الإيمان والاطمئنان بكلمة الإسلام، وفيه تعريض بحسن الظن بإحسانهم وامتثالهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة. وفي هذا الأمر تعريض بالنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبي لا يدل عليه إلا النطق، والنافق الساني أمر سهل قد يقتضيه من لم يستقد إذا لم يكن ذا غلو في دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدين إذا كان غير متقدم مدلوله كما قال تعالى « وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا » الآية، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا العقل لا يفعله المشرك لأنه يضيظ أهنته بالفعل ويقول الله أكبر ولا يفعله الكفاي لأنه يخالف عبادته. ولأن الزكاة إتفاق المسال

وهو عزيز على النفس فلا يبذله الرء في غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد تقع أخرى لا سببا إذا كان ذلك المال ينفق على الدو في الدين، فذلك عب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشهما إلا مؤمن صادق . ولتلك جاء في المنافقين « وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى » وقوله « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون » وفي الصحيح « أن صلا العشاء أثقل صلاة على المنافقين » . وفي هذه الآية دليل لما لك على قتل من يتنعم من أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤدها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتها متفقا بين علماء الإسلام، لأنه جمل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلا على انتفاء إيمانه، لسكنه لما كان مصرحا بالإيمان، قال مالك إنه يقتل حدا جما بين الأدلة ومنما للريعة خرم الملة . ويوشك أن يكون هذا دليلا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة . وفيها دليل لما فعل أبو بكر رضي الله عنه من قتال ماني الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمانة صدق الإيمان إذ قال لبيئ إسرائيل « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ولهذا قال أبو بكر لما راجعه عمر في عزمه على قتال أهل الردة حين مندوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله وقد قال رسول الله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماء وأموالهم إلا بجنتها » فقال أبو بكر لأقائلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إيجازها جواب من دليل عمر .

وقوله « واركعوا مع الراكعين » تأكيد لمعنى الصلاة لأن اليهود صلاة لا ركوع فيها فلكي لا يقولوا إنما نقيم صلاتنا دفع هذا التورم بقوله واركعوا مع الراكعين . والركوع طائفة وانحناء الظاهر لقصد التمظيم أو التبجيل . وقد كانت العرب تسمه لبعض كبارهم . قال الأعشى :

إذا ما أتانا أبو مالك رَكَمَتْنا له وَخَلَمَتْنا المِمامه

(وروى سجدنا له وخلصنا الممارا، والممار هو المعامة) .

وقوله مع الراكعين، إيماء إلى وجوب مماثلة المسلمين في أداء شامث الإسلام المفروضة فالراد بالراكعين المسلمون وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بآركائها وشرائطها .

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَكْتَلِبُونَ ٤٤
أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٤٥ ﴾

اعتراض بين قولهم وأقيموا الصلاة وقولهم واستعينوا بالصبر والصلاة ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شملته الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيل ذلك بقوله « واركعوا مع الراكعين » ليشير إلى أن صلاتهم التي يفعلونها ، أصبحت لا تنفي عنهم ، ناسب أن يزداد لذلك أن ما يأمر به دينهم من البر ليسوا قائلين به على ما ينبغي ، فجاء بهذا الاعتراض ، ولتنبيه على كونه اعتراضا لم يقرن بالواو لئلا يتوهم أن المقصود الأسلي التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته ، والنرض من هذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذي صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون إلا إيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك ما يمرضون عليه من مراتب ورواتب فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التي يأمرون بها الناس .

والمخاطب بقوله أتأمرون، جميع نبي إسرائيل الذين خاطبوا من قبل فيقتضى أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أى كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينهم ويشيها بين الناس ولا يمتثلها هو في نفسه ، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقا منهم فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب ، فيكون المقصود أخبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر ، فعلى الوجه الأول يكون المراد بالناس إما المشركين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والرب كانوا يحفلون بسباع أقوالهم كما قال تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » وإما أن يكون المراد من الناس من هذا الأمر كما تقول أفضل كما يفعل الناس وكقوله « إن الناس قد جفوا لكم » أى أيامر الواحد غيره وينسى نفسه ، وعلى الوجه الثانى يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود أى كيف تأمرن أتباعكم وهامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أخبارهم أو تريض بأنهم يعلمون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرن أتباعهم بالوعظ ولا يطلبون نجاتهم .

والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحل على الاستفهام الحقيقي فاستعمل في التوبيخ

بجازا بقرينة المقام وهو مجاز مرسل لأن التوبيخ يلزم الاستفهام لأن من يأتي ما يستحق التوبيخ عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفصل له ويتوجهون إليه بالسؤال فينتقل من السؤال إلى التوبيخ ويقول منه معنى التعجب من حال المومج وذلك لأن الحالة التي ونجوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه تحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التعجب بلازم لمعنى التوبيخ في كل موضع بل في نحو هذا مما كان فيه المومج عليه غريبا غير مأثوف من العقلاء فإذا استعمل الاستفهام في لازم واحد فكونه مجازا مرسلا ظاهر وإذا استعمل في لازمين يقول أحدهما من الآخر أو متقاربين فهو أيضا مجاز مرسل واحد لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرار الاستعمال لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك وأيا ما كان فهو مجاز مرسل على ما اختاره السيد في حاشية المطول في باب الإنشاء علاقته للزوم وقد تردد في تبيين علاقته التفراتني وقال إنه ما لم يحجم أحد حوله .

والبر بكسر الباء الخبير في الأعمال في أمور الدنيا وأمر الآخرة والعامة ، وفعله في النال من باب علم إلا البر في المين فقد جاء من باب علم وباب ضرب ، ومن الأقوال المأثورة البر ثلاثة: بر في عبادة الله وبر في مراعاة الأقارب وبر في معاملة الأجانب ، وذلك تبع لوقوع بسمة الإحسان في حقوق هذه الجوانب الثلاثة .

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف الذهن أو النفلة ورافده السهو وغيل السهو النفلة اليسيرة بحيث يتنبه بأقل تنبيه ، والنسيان زواله بالكلية وبعض أهل اللغة فسروا النسيان بمطلئي الترك وجعله صاحب الأساس مجازا وهو التحقيق وهو كثير في القرآن . والنسيان هنا مستمر للترك من عمد أو من التهاون بما يذكر للمرء في البر على نحو ما .

قيل في قوله تعالى «الذين هم من صلاتهم ساهون» أي وتتركون أنفسكم من ذلك أي من أمرها بالبر أو وتسون أن تأمروا أنفسكم بالبر وفي هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقة لأنهم لما طال عليهم الأمد في التهاون بالتخليق بأمور الدين والاجترار على تأويل الوحي بما يميله عليهم الموى ينبر هدى صاروا يفسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه فإذا تصدوا إلى مواضع قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونههم عن المنكر كانوا يتهونهم من مذام قد تلبسوا بأشغالها إلا لأن التمدد بها أناسا إليها فأناسا أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه

وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهدها ولأن المادة تنسبه حاله . ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البر راجعا إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل فهم قد أمروا غيرهم بتفاصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمنته التوراة التي كانوا يأمرون الناس بما فيها .

وجملة « وتسون أنفسكم » يجوز أن تكون حالا من ضمير « تأمرون » أو يكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقصد كونه في حال نسيان ويجوز أن تكون الجملة مطبوعة على « تأمرون » وتكون هي المقصودة من التوبيخ والتعجب ويكمل قوله « تأمرون الناس » تعييدا لها على معنى أن محل الفطاعة الموجبة للنهي هي مجموع الأمرين . وبهذا تلم أنه لا يقوم قصد النهي عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على اتصاف بحالة فظيمة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم فلا تقع في حيرة من تحريم في وجه النهي عن ذلك ولا في وهم من وهم فقال إن الآية دالة على أن العاصي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما قل عنهم الفخر في التفسير فإنه ليس المقصود نهى ولا تحريم وإنما المقصود تفضيل الحالة وبدل لذلك أنه قال في تذييلها « أفلا تمقتلون » ولم يقل « أفلا تتقون » أو نحو .

والأنفس جمع نفس ، بسكون الفاء وهي مجموع ذات الإنسان من الهيكل والروح كما هنا وباعتبار هذا التركيب الذي في الذات اتسع إطلاق النفس في كلام العرب تارة على جميع الذات كما في التوكيد نحو جاء فلان نفسه وقوله « النفس بالنفس » وقوله « تقتلون أنفسكم » وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسي وقوله « وتسون أنفسكم » . وعلى الإحساس الباطني كقوله « تلم ما في نفسي » أي ضميري . وتطلق على الروح الذي به الإدراك « إن النفس لأمرأة بالسوء » وسياق لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى « يوم تأتي كل نفس » في سورة النحل .

وقوله « وأنتم تتلون الكتاب » جملة حالية قيد بها التوبيخ والتعجب . لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب وأفظع إذا كان معهم أمران يقلماته، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر

أن يذكر الأمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه في غفلة من نفسه ، وتلاوة الكتاب أى التوراة يعمرون فيها على الأوامر والتوالمى من شأنه أن تذكرهم غافلة حالم لما يتلونه .

وقوله « أفلا تعقلون » استنهام من اكفاء تعقلهم استنهاما مستملا فى الإنكار والتوبيخ نزلوا منزلة من اتقى تعقله فأنكر عليهم ذلك، ووجه المشابهة بين حالم وحال من لا يعقلون أن من يستمر به التثفل عن نفسه وإعمال التفكير فى صلاحها مع مصاحبة شيطان يذكرانه ، قارب أن يكون متفياً عنه الثقل .

وفعلوا تعقلون ينزل منزلة اللازم أو هو لازم وفى هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب حالمهم . وكون هذا أمراً قبيحاً فظيماً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل .

﴿وَأَسْمِعُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^{٤٥}

خطاب لبني إسرائيل بالإرشاد إلى ما يبينهم على التخلق بجميع ما ععد لهم من الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلى بالحمد والتخلى عن الذنات ، له أحسن وقع من البلاغة فليهم لا خوطبوا بالترغيب والترهيب والتنزيه والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق فى قلوبهم مسلك للشيطان ولا مجال للخذلان وأنهم أنشأوا يتحفزون للاقتداء إلا أن ذلك الإلف القديم ، يتقل أرجلهم فى الخطو إلى هذا الطريق القويم ، فوصف لهم القواء التى به السلاح ودرى بقادمتى الصبر والصلاة منهم الجناح . فالأمر بالاستماعة بالصبر لأن الصبر ملاك الهدى فإن مما يصد الأسم عن اتباع دين قويم إقهم بأحوالهم القديمة وضف النفوس عن تحمل مفارقتها فإذا تدرعوا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق . وأما الاستماعة بالصلاة فالراد تأكيد الأمر بها التى فى قوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وهذا إظهار لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب . ومن المفسرين من زعم أن الخطاب فى قوله « واستمعوا » إلخ للسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر ، وهذا وهم لأن وجود حرف المطلق ينادى على خلاف ذلك ولأن قوله « إلا على الخاشعين » مراد به « إلا على المؤمنين » حسبما بينه قوله « الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم » الآية اللهم إلا أن

يكون من الإظهار في مقام الإضمار وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود الداعي . والذي غرم بهذا التفسير توم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بعد وأي عجب في هذا؟ وقريب منه أعماً قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» خطاباً لبني إسرائيل لا عمالة . والصبر عرفه النزالي في إحياء علوم الدين بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة وهو تعريف خاص بالصبر الشرعي صالح لأن يكون تفسيراً للآية لأنها في ذكر الصبر الشرعي ، وأما الصبر من حيث هو الذي هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها إما لأن ماله ملائم ، أو لأن عليه جزاء عظيماً فأشبهه ماله ملائم ، أولمدم القدرة على الاقتال منه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر فالصبر احتمال وثبات على مالا يلائم ، وأقل أنواعها كان عن عدم القدرة ولنا ورد في الصحيح «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» أي الصبر الكامل هو الذي يقع قبل العلم بأن التضيي عن ذلك الأمر غير ممكن وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التضيي إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة فصيفة الحصر في قوله إنما الصبر حصر ادعائى للكمال كما في قولهم أنت الرجل .

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعي في الإسلام وهي مجموع عماد لله تعالى قولاً وعملاً واعتقاداً فلا جرم كانت الاستمانة للأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر وقد قيل إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما في الإحياء وهو قول حسن ، ومعظم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تنبعث من مكارم الخلال ، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسماة في شهواتها يراجع القوتين الشهوية والفضيية عما لا يفيد كالا أو عما يورث نقصاناً فكان الصبر ملاك الفضائل فما التحلم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والعدل والعمل في الأرض ومحوها إلا من ضروب الصبر . وعما يؤر عن علي رضي الله عنه : الشجاعة صبر ساعة . وقال زفر بن الحارث الكلبي يستقر من انهزم قومه :

سقينام كاسا سقونا بمتلها ولكنهم كانوا على الموت أصبراً

وحسبك بزية الصبر أن الله جعله مكمل سبب الفوز في قوله تعالى « والعصر إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقال هنا « واستعينوا بالصبر والصلاة » . قال النزالي : ذكر الله الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً وأصناف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له ، فقال عز من قائل

« وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقال « وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي إسرائيل بما صبروا » وقال « إن الله مع الصابرين » اه .

وأنت إذا تأملت وجدت أصل الدين والإيمان من ضروب الصبر فإن فيه مخالفة النفس هواها ومألوفها في التصديق بما هو منيب عن الحس الذي اعتادته ، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها في الخلقة وفي مخالفة عادة آباءها وأقوامها من البيانات السابقة . فإذا صار الصبر خلقاً لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان فظهر وجه الأمر بالاستمانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر فإنه خلق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك .

وأما الاستمانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكر بالنعمة فيميت على امتثال النعم على أن في الصلاة صبراً من جهات في مخالفة حال الرء المعتادة ولزومه حالة في وقت معين لا يسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها على أن في الصلاة سرّاً إلهياً لله ناشئ من تجلي الرضوان الرباني على المصلي فلذلك نجد للصلاة سرّاً عظيماً في تجلية الأخران وكشف غم النفس وقد ورد في الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه (يرى) وباء موحدة أي نزل به) أمر فزع إلى الصلاة » وهذا أمر يجده من رافيه من المصلين وقال تعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والنكر » لأنها تجمع ضروباً من المبادات . وأما كون الشكر من حيث هو مميّناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وقوله « وإنها لكبيرة » اختلف المفسرون في ماد ضمير إنها فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس وقيل الضمير للاستمانة بالصبر والصلاة الأخوذة من استمعينوا على حد اعدوا هو أقرب للتقوى . وقيل راجع إلى الأمور المتقدمة من قوله تعالى « اذكروا نعمتي - إلى قوله - واستعينوا بالصبر والصلاة » وهذا الأخير مما جوزه صاحب الكشاف ولعله من ميسكراته وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحمل مرادة .

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التي تشق على النفوس ، وإطلاق الكبير على الأمر الصعب والناثق مجاز مشهور في كلام العرب لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير في حله أو تحصيله قال تعالى « وإن كانت لكبيرة إلا على الدين هدى الله » وقال « وإن كان كبر عليك إمرائهم » الآية . وقال « كبر على المشركين ما تدعوم إليه » .

وقوله «إِلا على الخاشعين» أي الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لثقه هو الانزواء والانحاض
قال الثانية :

«وَنُؤَيِّ كَيْحَظْمِ الْخَوْضِ أَلَمْ خَاشِعِ»

أي زال ارتفاع جوانبه . والتذلل خشوع ، قال جعفر بن هبة الحارثي :
فلا تحسبي أني تَخَشَّعتُ بمدكم لثقي ولا أني من الموت أفرق

وهو مجاز في خشوع النفس وهو سكون وانقباض من التوجه إلى الإيابة أو المعيان .
والمراد بالخاشع هنا الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب
حسن المواعظ وأن لا تقترب بما تربته الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد اجتمعت
عنه لقبول الخير . وكأن المراد بالخاشعين هنا الخاشعون الناظرون في المواعظ فتخف عليهم
الاستماعة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات
معيّنة ومطهارة في أوقات قد يكون للبد فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالا
أولاه . وتقرّب منه قول كثير :

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وُطئت يوماً لها النفس ذلت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم .
ولا يصح حل الخشوع هنا على خصوص الخشوع في الصلاة بسبب الحلال الحاصل في النفس
باستثمار البعد الوقوف بين يدي الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد في أول مسألة من كتاب
الصلاة الأول من البيان والتحصيل وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى « قد أفلح المؤمنون
الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكال المنطوق فلا يصح
كونه هو الخفيف لكلفة الصلاة على المستعين بالصلاة كما لا يخفى .

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون
وهي صفة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ
خشوعهم ، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام

العرب على مدى اليقين كثير جداً ، قال أوس بن حجر يصف سياداً رعى حمار وحش
بهم (١) :

فأرسله مستيقن الظن أنه غائط ما بين الشرا سيف جائف
وقال حديد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألقى مدجج سرائهم بالفارسي السرج
فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح والملاقاة والرجوع هنا مجازان
عن الحساب والحشر أو عن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء - وهو تقارب الجسمين ، وحقيقة
الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه للنهي - مستحيلة هنا . والمقصود من قوله « وإنيها
لكبيرة » إلخ التبريض بالثناء على المسلمين ، وتخريض بني إسرائيل على التهمم بالاعتداء
بالمؤمنين وعلى جعل الخطاب في قوله « واستعينوا » للمسلمين يكون قوله « وإنيها لكبيرة »
تبريضا بغيرهم من اليهود والنفاقين .

والملاقاة مفاداة من لقي ، واللقاء الحضور كما تقدم في قوله « فتلقى آدم من ربه كلمات » والمراد
هنا الحضور بين يدي الله الحساب أي الذين يؤمنون بالبعث ، وسيأتي تفصيل لها عند قوله تعالى
« واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » في هذه السورة ، وفي سورة الأنعام عند قوله تعالى « قد
خسر الذين كذبوا بقاء الله » .

(١) أوس بن حجر - بهاء - بهاء وجيم مفتوحين ، ويملأ من يضم حاءه - ويكن جيمه - وهو من
فحول شعراء بني تميم في الجاهلية وكان فعل مضارع قبل النابتة وزعيم ، فلما نبغ زعيم والنابتة أحمره .
وهذا البيت من قصيدة أولها :

تسكركم بمدى من أميمة سائف فرك فأعلى تولب فالتخالف
وصائد وبرك وتولب والتخالف أسماء بفاع ، وقد ذكر في أنها وصفت الصياد لما روى الوحش فقال:
فأمهله حتى إذا أن كانه ماعلى يد من جمة الماء غارف
فسير سهما راشه بمناكب لؤام ظهار فهو أعصف شائف

﴿يَسْتَبِيحُ إِسْرَافِيلُ أَذْكَرُوا تَعَمَّقِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ ٤٧

أعيد خطاب بنى إسرائيل بطريق الفداء مماثلاً لما وقع في خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه ، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكيرهم بنعم الله تعالى ليكون ذلك التذكير دافية لامتنال مايرد إليهم من الله من أمر ونهى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، غير أنه لما كان الترض المقصود من ذلك هو الامتنال كان حق البلاغة أن يفضى البليغ إلى المقصود ولا يطيل في المقدمة ، وإنما طم بها إلاماً ويشير إليها إجمالاً تنبيهاً بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به ولم يزل الخطاباء والبنفاء يمدون مثل ذلك من نباهة الخطيب ويذكرونه في مناقب وزير الأندلس محمد بن الخطيب السلماني إذ قال عند سفارته من ملك غرناطة إلى ملك المغرب ابن عنان أبياته المشهورة التي ارتجلها عند الدخول عليه طالعها :

خليفة الله ساعد القدرُ عَلاك ملاح في السبا قر
ثم قال :

والناس طرا بأرض أندلس لولاك ما وطنوا ولا همروا
وقد أجهم قوسهم فوجهوني إليك واعتظروا

فقال له أبو عنان ما ترجع إليهم إلا بجميع مطالبهم وأذن له في الجلوس فسلم عليه . قال القاضي أبو القاسم الشريف ^(١) وكان من جملة الوفد لم نسمع بشفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا .

فكان الإجمال في المقدمة قضاء لحق صدارتها بالتقديم وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه في الناية ، والرجوع إلى تمصيل النعم قضاء لحقها من التعداد فإن ذكر النعم تعجيد للنعم وتكريم للنعم عليه وهفلة له ولئن يبلنهم خبر ذلك تبث على الشكر .

(١) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسيني السبكي ثم الترنطلي فغنى غرناطة التوى سنة ٧٦٠ وله الصرح المشهور على مقصورة حازم الترنطلي .

فلتكرر هنا نكتة جمع الكلامين بمد تفريقهما ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة .

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » .

وقوله تعالى « وأنى فضاتكم على المالين » عطف على نعمتي، أى واذكروا تفضلي إياكم على المالين وهذا التفضيل نعمة خاصة تطفه على نعمتي عطف خاص على عام وهو مبدأ التفصيل النعم وتعدادها وربما كان تعداد النعم مفتياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر النعم لأن النعمة تورث المحبة . وقال منصور الوراق :

نمصى الإله وأنت تُظهر حبه هذا لعمري في القياس بدع
لو كان حُبِّكَ صادقاً لأطعته إن الحُبَّ لئن يُحب مُطيع

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستبق ذلك الفضل .

ومعنى المالين تقدم عند قوله الحمد لله رب المالين والمراد به هنا صنف من المخلوقات ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف التكلم أو السامع، فالمالون في مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالإنس والوواب والطير والحوت . والمالون في مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدث عنها فلا جرم أن يكون المراد من المالين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرف باللام لكن عمومها هنا عرفى يختص بأهم زمانهم كما يختص نحو جمع الأمير الصاعقة بصاعقة مكانه أى بلده ويختص أيضاً بالأمم المروفة كما يختص جمع الأمير الصاعقة بالصاعقة بالتضخيم الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة، فالآية تدبر إلى تفضيل بنى إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة بحال ولا التفات إلى ما يشذ في كل أمة أو قبيلة من الأفراد فلا يلزم تفضيل كل فرد من بنى إسرائيل على أفراد من الأمم بلنوا مرتبة سالجة أو نبوة لأن التفضيل في مثل هذا يراد به تفضيل المجموع، كما تقول قريش أفضل من طيء وإن كان في طيء حاتم الجواد .

فكذلك تفضيل بني إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفي تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والمهند والصين وفيهم العلماء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء لأنه تفضيل المجموع على المجموع في جميع المصور ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من الحماد التي تنصف بها القائل والأم ما لم يحصيه لنيرم وهي : شرف النسب . وكال الخلق . وسلامة العقيدة . وسعة الشريعة . والحرية . والشجاعة . وعناية الله تعالى بهم في سائر أحوالهم . وقد أشارت إلى هذا آية « وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين » وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم في وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تمود على الخلف بحسن السمة وإن كان الخطأ يومئذ لم يكونوا بحال التفضيل على العالمين ولكنهم ذكروا بما كانوا عليه فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا المصور . ووجه زيادة الوصف بقوله التي أنتمت عليكم فيها في آيتها الأولى .

﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ ٤٥

مطف التحذير على التذكير فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فمضب التحذير من ذلك .

والمراد بالتقوى هنا امتناعها للتعارف في الآلة لا المني الشرعي ، واتصاف يوماً على المعولية به وليس على الظرفية ولتلك لم يقرأ بنير التنوين .

والمراد بانقائه اتفاقه من حيث ما يحدث فيه من الأموال والمذاب فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول مكان مخوف .

وتجزى مضارع جزى بمعنى قضى حقا عن غيره وهو متمد بمن إلى أحد مفعوليه فيكون شيئاً مفعوله الأول ، ويجوز أيضاً أن يكون مفعولاً مطلقاً إذا أريد شيئاً من الجزاء ويكون المفعول محذوفاً .

وجملة لا تجزى قس مقف ليوما وكان حق الجملة إذا كانت خبراً أو صفة أو حالا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه ، ويكثر حذفه إذا كان منصوباً أو ضميراً مجزواً فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوماً ليكون متعلقه الذي في الجملة لا يمتد إلى الجار معين كما هنا تقديره فيه وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متعين من الكلام وقد يحذف لفريقته كما في حذف ضمير الموصول إذا جرب بما جربه الموصول. ونظير هذا الحذف قول الريان الجبري من جرم على :

فقلت لها لا والذي حج حاتم أخونك عهداً إنني غير خوان

تقديره حج حاتم إليه .

وتكثير النفس في الومضين وهو في حيز النفي يفيد عموم النفوس أي لا ينفي أحد كانها من كان فلا تنفي عن الكفار آلهتهم ولا صلحاؤهم على اختلاف عقائدهم و غناء أولئك عنهم . فالقصود نفي غنايتهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أي نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوء رعايا لأوليائهم . فالمراد هنا التناء بجرمة الشخص وتوقع غضبه وهو غناء كفه العدو الذي يخافه العدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذ من اتقائهم بطنى مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقية من مكروه أو ضرره أوحرامان نفسه قال السموأل:

وما خبرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل

وقال المنبرى :

لو كنت من مازن لم تستبح إلي بنو الشقيقة من ذهل بن شيبان

وهذا يبين أن مفاد قوله لا تجزى قس عن نفس شيئا منابر لمفاد ما ذكر بعده بقوله «ولا يقبل منها شفاعت» الخ فقوله لا تجزى قس عن نفس شيئا هو بمعنى قوله تعالى «يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله» .

وقوله «ولا يقبل منها شفاعت» ولا يؤخف منها عدل «الضميران عائدان للنفس الثانية المجزورة بمن أي لا يقبل من نفس شفاعت تأتي بها ولا عدل تتنازع به لأن المقصود الأصلي إبطال عقيدة تنصل الجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله ؛ ليكون الضمير في قوله «ولا يصرون»

راجعا إلى مرجع الضميرين قبله . وهذا التأنيس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قراين قروبها ومجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شهماؤنا عند الله . يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ومن الفسرين من فسر قولها لا تجزى نفس عن نفس شيئا بما يعم الإجزاء فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخاص على العام ولذلك قال الشيخ ابن عطية حصرت هذه الآية الماني التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يشفع له أو يفتدى أو ينصر اه والتي جمعها لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه في شدة اتقاء لمواليه، وما فسرنا به أرشنى . وقد جمع كلام شيوخ بنى أسد مع امرئ القيس حين كلوه في دم أبيه حجر فقالوا : فأحد الحالات في ذلك أن تعرف الواجب عليك في إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بنى أسد أشرفها بيتا فقدناه إليك بنسبه تذهب مع شفات حسامك بياقي قصرته . أو فداء بما روح على بنى أسد من نعمها فهي ألوف . وإما وادعتنا إلى أن تضع الحوامل فتسأل الأزر ونقد الخمر فوق الرايات اه .

وقرأ الجمهور ولا يقل بياء تحمية ياء المضارع السند إلى مذكر مناسبة قوله بعده ولا يؤخذ منها عدل ويحوز في كل مؤنث اللفظ غير حقيق التأنيث أن يامل ماملة المذكر لأن سيفة التذكير هي الأصل في الكلام فلا تحتاج إلى سبب، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويقوب بثناة قوية رعيًا لتأنيث لفظ شفاع .

والشفاعة : السى والوساطة في حصول تقع أو دفع ضر سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع بها أم كانت بمجرد سى التوسط ويقال لطالب الشفاعاة مستشفع .

وهي مشتقة من الشفع لأن الطالب أو التائب يأتي وحده فإذا لم يجد قبولاً ذهب فأتى بمن يتوسل به فصار ذلك الثانى شافعاً للأول أى مصبره شفعا . والعدل بفتح العين الموض والفداء سعى بالصدر لأن الفادى يمدل الفدى بثله في القيمة أو العين ويسويه به ، يقال عدل كذا بكذا أى سواه به . والنصر هو إعانة الخصم في الحرب وغيره بقوة الناصر وغلخته . وإنما قدم المسند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفي الفصل مع إسنادة المجهول كما أشرنا إليه آفا .

وقد كانت اليهود تنتم أو تمتد أن نسبتهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يحلمهم في أمن من عقابه على المصيان والتمرد كما هو شأن الأمم في إيان جهالتها وانحطاطها

وقد أشار لذلك قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يذبكم بذنوبكم » .

وقد تحسك المترلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنى الشفاعة في أهل الكبائر يوم القيامة لموم نفس في سياق النفي المقتضى أن كل نفس لا يقبل منها شفاعة وهو محسوم لم يرد ما يخصه عندهم . والسألة فيها خلاف بين المترلة وأصحاب الأشمى .

واتفق السلطون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائفتين والتائبين لرفع الدرجات ، لم يختلف في ذلك الأشاعرة والمترلة فهذا اتفاق على تخصيص الموم ابتداء . والخلاف في الشفاعة لأهل الكبائر فنحن نأقنع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لسكن نبيء دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوى شفاعة لأمتي » وغير ذلك . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المنوى كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه وعند المترلة لا شفاعة لأهل الكبائر لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاتمة الآية . وقوله « فأتغنهم شفاعة الشافعين » . « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » . « ما للظالمين من حيم ولا شفيع » قالوا والمصيبة ظلم . ومنها قوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى . ومنها قوله « فأغفر للذين تابوا » . والجواب من الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جماعاً بين الأدلة وأن قوله « إن ارتضى » يدل على أن هنالك إذناً في الشفاعة كما قال « إلا لمن أذن له » وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض الماصي مساوياً للكفر وهذا لا رضى به حكمة الله وأما قوله « فأنظر للذين تابوا » فدعاء لا شفاعة .

والظاهر أن الذي دعا المترلة إلى إنكار الشفاعة منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهور الذين فسروا قول واصل بن عطاء بالمترلة بين التزلتين بمعنى إعطاء الماصي حكم السلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لقصد التأيد ومقابلة أدلة أهل السنة بأمثالها .

ولم ز جوابهم عن حديث الشفاعة وأحسب أنهم يجهلون عنه بأن أخبار الأحاد لا تنقض أصول الدين ولذلك احتاج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المنوي . والحق أن السألة أعلنى بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته ولو جازيتهم في القول بوجوب إثابة المطيع وتمذيب الماعصى ، فلن الحكمة تظهر بدون الخلود وبحصول الشفاعة بمد الكسك في المذاب ، فلما لم نجد في إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فتحسن قول لهم : لم يبق إلا أن هذا حكم شرعى في تقدير تمذيب صاحب الكبيرة غير الثابت وهو يتلقى من قبل الشارع وعليه فيكون تحديد المذاب بمدة معينة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة ، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة التمذيب . وبعد فن حق الحكمة أن لا يستوى الكافرون والمعصاة في مدة المذاب ولا في مقداره ، فهذه قوله ضئيفة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم ، وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلائي إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة في الآخرة ، وهو حق فقد قال سواد بن قارب يخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فكن لي شفيما يوم لا ذو شفاعة بمنزلة خيلا عن سواد بن قارب

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الواردة فيها الحديث الصحيح المشهور فإن أصول المثرة لا تأبأها .

وقوله « ولا يؤخذ منها عدل » والمدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوى شيئا والمائل له ولذلك جعل ما يقتدى به عن شيء عدلا وهو المراد هنا كما في قوله تعالى « أو عدل ذلك صيانا » قلعي « ولا يقبل منها » ما تقتدى به عوسا عن جرهما .

والنصر هو إغاثة العدو على عدوه وعمار به إما بالدفاع عنه أو الهجوم معه فهو في الدفء سراد منه الدفاع بالقوة الذاتية وأما إطلاقة على الدفاع بالحجة نحو « من أنصاري إلى الله » وعلى انتشيع والاتباع نحو « إن تنصروا الله ينصركم » فهو استعارة .

(وَإِذْ نَجَّيْنَاهُ مِنْ آلِ فَِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ
أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ) ٢٥

عطف على قوله ونميتي، فيُجمل (إِذْ) مفعولا به كما هو في قوله تعالى «واذكروا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُكُمْ» فهو هنا اسم زمان غير ظرف لفعل والتقدير اذكروا وقت نجيناكم ، ولا غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها في معنى المصدر وكان التقدير اذكروا وقت أنجائنا إياكم ، وقائدة المدول عن الإتيان بالمصدر الصريح لأن في الإتيان بأذ المتضمنة للجملة استحضارا للتكوين المجيب المستفاد من هيئة الفعل لأن الذهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وقامه ومفعوله ومقتلقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة عجيبة ، فوزان الإتيان بالمصدر وزان الاستمرار للفردة ، وزان الإتيان بالفعل وزان الاستمرار التثنية ، وليس هو عطفًا على جملة « اذكروا » كما وقع في بعض التفسير لأن ذلك يجعل إِذ ظرفًا فيطلب متماثلًا وهو ليس بوجود ، ولا يفيد حرف المطف لأن الباطن في عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك في حكم الجملة المطفوف عليها ، وليس نائبًا منبًى عامل ، ولا يربك الفصل بين المطفوف والمطفوف عليه أمضى « وإذ نجيناكم » بجملة « واتقوا يومًا » فظننه ملجأ لاعتبار المطفوف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله « واتقوا » نائي عن التذكير فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي ، على أنه ليس في كلام النحاة ما يقتضى امتناع الفصل بين المطفوف والمطفوف عليه بالأجنبي فإن المتماثلين ليسا بمرتبة الاتصال كاملا والممول ، وعُدَى فعل أنجينا إلى ضمير المخاطبين مع أن النتيجة إنما كانت نتيجة أسلافهم لأن نتيجة أفعالهم نتيجة للخلاف فإليه لوى أسلافهم في عذاب فروعهم لكان ذلك لاحقًا لأخلافهم فلذلك كانت منة النتيجة متينين : منة على الساف ومنة على الخلف فوجب شكرها على كل جيل منهم ولذلك أوجبت عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهي أعيادهم وقد قال الله لموسى « وذكركم أيام الله » .

. وآل الرجل أهله . وأسل آل أهل قليت هاؤه همزة تخفيفا ليتوصل بذلك إلى تسهيل الهزمة مدا . والدليل على أن أسله أهل رجوع الماء في التصنير إِذ قالوا أهيل ولم يسمع أو بل خلافا فكسائي .

والأهل والأولاد يراد به الأقارب والشرية والوالد وخاصة الإنسان وأتباعه. والراعي آل فرعون وَرَاصُو كَلَامِهِ، ويخصم الآل بالإضافة إلى ذي شأن وشرف ديني من يعقل فلا يقل آل الجاني ولا آل مكة، ولما كان فرعون في الدنيا عظيماً وكان الخطاب مطلقاً بنجاة دينية من عظيم في الدنيا أطلق على أتباعه آل فلا توقف في ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهم كما أول قوله تعالى « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » لأن ذلك حكاية لكلام يقل يوم القيامة وفرعون يومئذ محمر، حك عنه سلطان .

فإن قلت إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذي الشرف لأنها الاسم المطلق فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ قلت خصوصية لفظ آل هنا أن اللسان لمعظم النعمة وتوفير حق الشكر والمنة تعظم بما يحف بها فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقة إلا أن كون النجاة من عذاب ذي عذرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد يغفل عنه أحد • ولا قرل على زار من الأسد^(١) •

وإنما جعلت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الأمر مجذب إلى إسرائيل تليقاً للقول بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبهاً على أن هؤلاء الرزعة والكلاب يبي إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد للأمور به في الإغارات على عادة النغذين فلهم أقل رحمة وأحق نقوساً من ولادة الأمور كقتال الراعي بمخاطب عبد الملك بن مروان :
 إن الذين أمرتهم أن يبدلوا لم يطعوا مما أمرت فتيلاً^(٢)
 جاء في التاريخ أن مبدا استقرار بني إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام

(١) نصف بيت قابله، وأوله :

• أُنْبِتْ أَنْ إِبْرَاهِيمَ أَوْعَدْنِي •

(٢) الراعي هو عبيد بن حسين بن علي بن عامر بن صعصعة لقب الراعي لكثرة وصفه للابل وهو من شعراء هواة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يفتي من ساحة الزكاة في ظلمه لقومه وتجاوز ما أمروا به شعراً وأول الأيات :

أُولِيَّ أَمْرِ اللَّهِ إِنْنا مُنْشَرُّونَ حُنْفًاكَ نَسْجُدُ بِكُورَةٍ وَأَسِيلًا
 وَهَذَا الْبَيْتُ الَّذِي ذَكَرْتَهُ :

أَخَذُوا اللَّخْضَ مِنَ النَّصِيلِ قُلَّةً ظُلْمًا وَيُكْتَبُ لِلْأَمِيرِ أَغْلًا

في تربية الزيز طيفار كبير شرط فرعون ، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المروفة اليوم بالصعيد لحكم فراعة من القبط وقاعدتها طيوه، ومصر السفلى وهي الشمالية وقاعدتها منفيس وهي القاعدة الكبرى التي هي مقر الفراعة وهذه قد تلب عليها العملاقة من الساميين أبناء هم حمود وهم الذين يلقبون في التاريخ المصري بالرعاة الرحالين وبالمكصوص في سنة ٢٣٠٠ أو سنة ١٩٠٠ قبل المسيح على خلاف ناشئ، عن الاختلاف في مدة بقائهم بمصر الذي انتهى سنة ١٧٠٠ ق م، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة . فكان يوسف عند رئيس شرط فرعون المملقي ، واسم فرعون يومئذ أبو فيس أو أبيي وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سموه ريان بن الوليد وهذا من أهواهم وكان ذلك في حدود سنة ١٧٣٩ قبل ميلاد المسيح ، ثم كانت سكني بني إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملكة المصرية السفلى . وكانت معاشرته الإسرائيليين للمصريين حسنة زمناً طويلاً غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولشتم وعادتهم فلم يبدوا آلهة المصريين وسكنوا جميعاً بجمعة يقال لها أرض (جسان) ومكث الإسرائيليون على ذلك نحواً من أربعائة سنة تنلب في خلالها ملوك المصريين على ملوك العملاقة وطردهم من مصر حتى ظهرت في مصر العائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونبيغ فيهم رعمسيس الثاني الملقب بالأكبر في حدود سنة ١٣١١ قبل المسيح وكان عارياً باسلاً وثارت في وجهه الممالك التي أخضعها أبوه ومنهم الأمم الكائنة بأطراف جزيرة العرب ، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجب تسكر القبط على الإسرائيليين وكلفهم أشق الأعمال وسخروهم في خدمة الزراع والمباني وصنع الآجر . وتقول التوراة إنهم بنوا لفرعون مدينة غازن (فيثوم) ومدينة (رعميس) ثم خشي فرعون أن يكون الإسرائيليون أعواناً لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم وبأنه اطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من العملاقة والعرب فكان يأمر يقتل أبناءهم وسبي نسايتهم وتسخير كبارهم ولا بد أن يكون ذلك لما رأى منهم من التسكر ، أو لأن القبط لا أقرطوا في استخدام البرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه في حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم . وأما ما يحكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملكه يكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحاً إذ يبعد أن يروج

مثل هذا على رئيس مملكة فيني به فريقاً من رعاياه، اللهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصداً لتخليص المملكة من الترياء أو تفرسوا من بني إسرائيل سوء التوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنتي لإقناع فرعون، يوجب الحذر من الإسرائيليين ولم ذبح الأبناء كل من قبل المصريين استخفافاً باليهود، فكانوا يقتلون اليهودي في النعام القليل كما أنابت بذلك آية « فاستغاثه الذي من شيتته على الذي من عدوه » والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين .

ولقد أبدع القرآن في إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها .

وجملة « يسومونكم سوء المذاب » حال من آل فرعون، يحصل بها بيان ما وقع الانجاء منه وهو المذاب الشديد الذي كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم .

ومعنى يسومونكم يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سامه خسفاً إذا أخذه واحتقره فاستعمل سام في معنى أنال وأعطى ولذلك يمدى إلى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر . وحقيقة سام عرض السوم أى الثمن .

وسوء المذاب أشده وأفظمه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسايط المقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبي النساء والممنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين . والراد من الأبناء قيل أطفال اليهود وقيل أريد به الرجال بدليل مقابلته بالنساء وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم إذ الظنون أن الحق والاستئصال إنما يقصد به السكبار ، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكنت عن الرجال إلا أن يقال إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استعباداً لهم ويعيقون الرجال للخدمة حتى يفرضوا على سبيل التدريج . وإبقاء الرجال في مثل هاته الحالة أشد من قتلهم . أو لعل قصيراً أظهر من نساء بني إسرائيل مرضعات الأطفال ومربيات الصغار وكان حبيب شغلهم بشؤون أبنائهم فكان المستعبدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل .

والاستحياء استعمال يدل على الطلب للحياة أى يقولون أحياء أو يطلبون حياتهم . ووجه ذكره هنا في مرض التذكير بما نالهم من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان

المقصود منه خبيثا وهو أن يتعدوا على أمراضهن ولا يبعدن بدا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق فيكون قوله ويستحيون نساءكم كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله « وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم » ولو كان الراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لمطفه على تلك المصيبة .

وقيل إن الاستحياء من الحياء وهو الفرج أى يفتشون النساء في أرحامهن ليعرفوا هل بهن حمل وهذا بعيد جدا وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آنفا .
وقد حكى التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر .

وجملة يذبحون أبناءكم بالخ يان للجملة يسومونكم سوء المذاب فيكون الراد من سوء المذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو ويستحيون نساءكم لما عرفت فكلاهما بيان لسوء المذاب فكان غير ذلك من المذاب لا يتد به نجاة هذا . ولك أن تحمل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصا لأعظم أحوال سوء المذاب بالذكر وهذا هو الذى يطابق آية سورة إبراهيم التى ذكر فيها ويذبحون أبناءكم بالعطف على سوء المذاب وليس قوله ويستحيون مستأنفا لاتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البدل للمذاب ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من الفسدين » فمقب الفعلين بقوله إنه كان من الفسدين .

والبلاء الاختبار بالخير والشر قال تعالى وبأولناهم بالحسنات والسيئات وهو مجاز مشهور حقيقته بلاء التوب بفتح الباء مع المد وبكسرها مع القصر وهو تخلفه وترهله ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمى بلاءه كأنه يُخلف النفس ثم شاع في اختبار الشر لأنه أكثر امتنا للنفس ، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر فإذا أرادوا به الخير احتاجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلاكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

فيطلق غالبا على المصيبة التى تحمل بالمبدل لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة والراد هنا المصيبة بدليل قوله عظيم . وقيل أراد به الأنجاء والبلاء بمعنى إختبار الشكر وهو بعيد هنا .
وتلقى الإنجاء بالمخاطبين لأن إنجاء سلفهم إنجاءهم فإنه لو أتى سلفهم هناك لحق بالمخاطبين سوء المذاب وتذبيح الأبناء . أو هو على حذف مضاف أى نجينا آبائكم ، أو هو تعبير عن التائب

بضمير الخطاب إما للكمة استحضر حاله وإما لكون مخاطبين مثالهم وصورتهم فإن ما يثبت من الفضائل لآباء القبيلة يثبت لأعقابهم فالإتيان بضمير الخطاب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال في قوله تعالى « إنا لما طغيا الماء حملناكم في الجارية » فالخطاب ليس بالثقات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخلف ما ثبت منه للسلف .

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ

تَنْظُرُونَ ﴾ 60

هذا زيادة في التفصيل يذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للمادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم وممجة لموسى عليه السلام وتمدية فعل (فرقنا) إلى ضمير مخاطبين بواسطة الحرف جار على نحو تمدية فعل نجيناكم إلى ضميرهم كما تقدم . وفرّق وفرّق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيد تمدية ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المتفرقة أشد اتصالا وقد قيل إن فرق للأجسام وفرق للمعانى نقله القرافي عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة وأن الخفف والشدّد كليهما حقيقة في فصل الأجسام وأما في فصل المعاني المتبسة فجواز . وقد اتفقت القراءات المتواترة المشر على قراءة فرقنا بالتخفيف والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى فكان ذلك الفرق الشديد خفينا

* وتصرف في عين العظيم العظيم *

وآل في البحر للمهد وهو البحر الذي مهدوه أعني بحر القلزم المسمى اليوم بالبحر الأحمر وسمته التوراة بحر سوف .

والباء في بكم إما للملاسة كما في طارت به المتقاء وعدا به الفرس . أي كان فرق البحر ملاسبا لكم والراد من الملاسة أنه يفرق وهم يدخلونه فكان الفرق حاصلًا بجانبهم . وجوز صاحب الكشف كون الباء للسببية أي بسببكم بمعنى لأجلكم .

والخطاب هنا كالخطاب في قوله « وإذ نجيناكم من آل فرعون » .

وقوله « فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون » هو محل اللنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك وهلاك عدوهم . قال الفرزدق:

كيف ترى قالياً مجيئاً قد قتل الله زبائداً على
فيكون قوله وإذ فرغنا بكم البعوض عهداً للمنة لأنه سبب الأمن النجاة والملاذ وهو
مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام .

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند
فرعون بهم لثمتهم من مفاداة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلاً إما بإذن من فرعون
كما تقول التوراة في بعض المواضع ، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالمروب ، حصل
لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعماله بصدم عن الخروج لما في خروجهم من إضاعة
الأعمال التي كانوا يستخرجون فيها أو لأنه لما رآهم سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر
إلى الشام ظنهم يرمون الانتشار في بعض جهات مملكته المصرية فخشي شرم إن هم بدؤوا
من مركز مملكته مجتمع قوته وجنده .

إن بني إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهي يومئذ مدينة منفيس^(١) لم يسلكوا
الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ^(٢) بحر الروم^(٣) (المتوسط)
فيدخلوا بركة سيناء من غير أن يخترقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتي عشرة مرحلة أعلى
مائتين وخمسين ميلاً وسلكوا طريقاً جنوبية شرقية حول أعلى البحر الأحمر لئلا يسلكوا
الطريق المألوف الآلهة بقوافل المصريين وجيوش الرعاضة فيصدمهم عن الاسترسال في سيرهم
أو يلعنهم بهم فرعون من يردم لأن موسى علم بوحى كما قال تعالى « وأوحينا إلى موسى أنه
أسر بمبادئ إنكم متبعون » إن فرعون لا يلبث أن يصدم عن المضى في سيرهم
فلذلك سلك بهم بالأمر الإلهي طريقاً غير مطروقة فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر في
موضع يقال له « فم الحيروث » فهناك ظهرت المعجزة إذ خلق الله لهم البحر يباهر قدرته فأمر
موسى أن يشر به بمصاه فالتفت وسار فيه طريق يمس مرث عليه بنو إسرائيل وكان جند
فرعون قد خلق بهم ورام اقتحام البحر وراهم فالتفت البحر عليهم فغرقوا .

(١) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم وكانت قاعدتها منفيس وهي يوم دخولهم
بني إسرائيل لحكم العائلة وكان مقر الرعاضة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيبة أو طيبة قاعدة
مصر العليا ، ثم رجعوا لمنفيس وكان خروج بني إسرائيل من مدينة تسمى رعيس في جهات مصر السفلى .

وقوله « وأغرقنا آل فرعون » أى جنده وأنصاره . ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن عمل الله هو إهلاك الذين كانوا المبشرين لتسخير بنى إسرائيل وتمذيبهم والذين هم قوة فرعون وقد ذكر غرق فرعون فى آيات أخرى تكلم عليها فى موضعها إن شاء الله وكان ذلك فى زمن الملك « منفتح » ويقال له « منغطة » أو « مينبته » من فراعنة العائلة التاسعة عشرة فى ترتيب فراعنة مصر عند المؤرخين .

قوله « وأنتم تنظرون » جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة فى فرقنا وأنجبنا وأغرقنا مقيدة للمواضع الثلاثة على سبيل انتزاع فيها ، ولا يتصور فى التنازع فى الحال إسماع فى الثانى على تقدير إسماع الأول لأن الجملة لا تضمن كما لا يضمن فى التنازع فى الظرف نحو سكن وقرأ عندك ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة فى تقرير النعمة وتظيمها فإن مشاهدة النعم عليه للنعمة لثة عظيمة لاسيا ومشاهدة إفراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيماناً وحادث لا تنافى مشاهدته لأحد . ويجوز أن تكون الجملة حالاً من المفعول وهو آل فرعون أى تنظرونهم ، ومفعول تنظرون محذوف ولا يستقيم جملة منزلاً منزلة اللازم .

وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز .

﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ٢٥ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٢٦ ﴾

تذكر لم بنعمة عفو الله عن جرمهم العظيم بعبادة غيره وذلك مما فعله سلفهم ، فإسناد تلك الأفعال إلى ضمير المخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله « ثم عفونا عنكم » فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » .

ووقع فى الكشف وتفسير البنى وتفسير البيضاوى أن الله وعد موسى أن يؤتية الثريمة بعد أن نادى بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون وهذا وهم فإن بنى إسرائيل لم

يمودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم كيف والآيات صريحة في أن نزول الشريعة كان بطور سينا وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التي كتب الله لهم وقد أشار في الكشف في سورة البقرة إلى التردد فيه ولا ينبغي التردد في ذلك .

وقوله « ثم اتخذتم العجل من بعده » هو المقصود وأما ما ذكر قبله فهو تمهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهارا لسمعة عفو الله تعالى وحلمه عنهم . وتوسيطا للتذكير بالعفو عن هذه السبئية بين ذكر التلمذ المذكورة مراعاة لترتيب حصولها في الوجود ليحصل غرضان غرض التذكير وغرض عرض تاريخ الشريعة .

والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تبرير لموسى ووعد له بكلام الله وإعطائه الشريعة . وغراءة الجمهور هو اعداء بألف بعد الواو على معنى المفاعلة المتضمنة حصول الوعد من جانبيه الواعد والموعد والمفاعلة على غير بابها لجرد التأكيد على حد سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقاله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن المفاعلة تقتضي تكرار الفعل من فاعلين فإذا أخرجت من بابها بقي التكرار فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرار لازمه وهو المبالغة والتحقيق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي . والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها في مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضاً في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة « وواعداه غار ثور » وقول الشاعر :

فواعديه سرحي ماله أو الرُّبَا بينهما أسهلا

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستشارة ولذلك استغنى عن ذكر الوعود به لظهور معنى مينة المواعدة . وقيل المفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعد موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى به أن يمتلك لذلك ، فكان الوعد حاصل من الطرفين وذلك كاف في تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الوعود به ، وذلك لا ينافي المفاعلة لأن معنى مينة المفاعلة حصول فعل متماثل من جانبيين لا سيما إننا لم يذكر التعلق في اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام التعلق من الجانبين ، ولك أن تقول سوف حذفه علم المخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للاخبار والتذكير يكتفي فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والذكر فرجع الإيجاز وإن كان الغالب اتحاده .

وقرأ أبو عمرو وأبو جعفر وميتوب ويعندنا يدون ألف عقب الواو على الحقيقة .

وموسى هو رسول الله إلى بنى إسرائيل وصاحب شريعة التوراة وهو موسى بن عمران ولم يذكر اسم جد موسى لكن الذى جاء فى التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوى بن ميتوب . ولد بمصر فى حدود سنة ألف وخمسة مائة قبل ميلاد عيسى ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه فى أيام ولادته كان القبط قد ساموا بنى إسرائيل سوء المذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى « يذبجون أبناءكم » فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد لبنى إسرائيل ، وأمته تسمى « يوحانز » وهى أيضاً من سبط لاوى وكان زوجها قد توفى حين ولدت موسى فحبلت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضته رثمة ووضعته فى سبط منسوج من خوص البردى وطلته بالثمره والقار لئلا يدخله الماء ووضت فيه الولد وألتمته فى النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل وولدت له أختاه اسمها مريم بأن تربيته الجبهة التى يلقى النيل فيها ولماذا يصنع به وكان ملك مصر فى ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رمسيس الثانى ، ولما علمه النهر كانت ابنة فرعون المسماة ثرموت مع جوار لها يعيشين على حافة النهر لقصد السباحة والتبرد فى مائه قيل كانوا فى مدينة عين شمس فلما بصرت بالسبط أرسلت أمها لتأخذ السبط فلما فتحته وجدن الصبي فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون فلما رأت رقة ابنة فرعون على الصبي قالت إن فىنا مرضماً فأذهب فادعوها لترضه فأقالت نعم فذهبت وأتت بأهموسى . وأخذت امرأة فرعون الولد وتربته وصمته موسى قيل إنه مركب من كلمة « مو » بمعنى الماء وكلمة « شى » بمعنى النقص وقد صارت فى البرية موسى والأظهر أن هذا الاسم مركب من اللانة العبرية لامن القبطية فعمله كان له اسم آخر فى قصر فرعون وأنه غير اسمه بعد ذلك . ونشأ موسى فى بيت فرعون كولد له ولما كبر علم أنه ليس بابن فرعون وأنه إسرائيلى ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له إمارات يوقن بها وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضعيف وكان موسى شديداً قوى البنية ولما بلغ أشده فى حدود نصف ثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيلى ولعل ذلك كان بعد مفارقه لقصر فرعون أى بعد موت مريمه نظافاً بمعنى أن يقتص منه وهاجر من مصر وممره فى مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شبيب ثم خرج من مدین بعد خمس سنين وعمره يومئذ نصف وأربعون سنة .

وأوحى الله إليه في طريقه أن يخرج بني إسرائيل من مصر ويتقدم من ظلم فرعون فدخل مصر ولقي أخاه هارون في جملة قومه في مصر وسعى في إخراج بني إسرائيل من مصر بما قصه الله في كتابه وكان خروجه ببني إسرائيل من مصر في حدود سنة ١٤٦٠ ستين وأربعمائة وألف قبل المسيح في زمن منقطع الثاني وتوفى موسى عليه السلام قرب أرميا على جبل نبو سنة ١٣٨٠ ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى ودفن هناك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة .

وقوله أربعين ليلة يتعصب على أنه ظرف لمتلقى واعدنا وهو اللقاء الوعود به تاب هذا الظرف من التعلق أى مناجاة وغيره فى أربعين ليلة إن جعل واعدنا مسلوب المفاعلة وإن أتى على ظاهره فعدنا متعلقين وعلى كلا التقديرين قاتصا بأربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع في كلام البلقاء ومنه « واتقوا يوما لا تجزي نفس » كما تقدم والأمور التي اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين يند كرونها بمجرد الإلغاء إليها .

وبما حررناه في قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » تستغنى عن تعطيلات واحتمالات جرت في كلام السكاكيين هنا من وجوه ذكرها التفريزى وعبد الحكيم وقد جمع الوجه الذى أبدعناه محاسنها . وجعل الليقات ليالى لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية .

وعطف جملة اتخذتم المجلس من بعدهم بحرف ثم الذى هو في عطف الجمل للتراخي الترتيبى للإشارة إلى ترتيب في درجات عظم هذه الأحوال وعطف ثم عفونا عنكم من بعد ذلك أيضاً لتراخي مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم فروعى في هذا التراخي أن ما تضمنته هذه الجمل عظام أمور في الخير وضده تنبيهاً على عظم سمة رحمة الله بهم قبل المعصية وبدورها وحذف الفصول الثانى لا تأخذ ثم لظهوره وعلمهم به ولشناعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلهاً وبه تظهر فائدة ذكر من بعده زيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التي تريد كلاً لا بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانتماس في نعم الله تعالى وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لوصى فلا يحدوثوا ما أحدثوا في منييه بعد أن رأوا معجزاته وبعد أن فهمهم عن هاته البداة لما قالوا له اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون الآية . وفائدة ذكر من للإشارة إلى أن اتخاذ ابتداء من أول أزمان هندية منييه موسى عليه السلام

وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التنير من الهد أن يكون بمد طول النيب على أنه ضعف في الهد كما قال الحرث بن كلفة :

فا أدري أعيرهم تنساء وطول الهد أم مال أصابوا

ففي قوله من بعده يمرض بقلة وقائمهم في حفظ عهد موسى .

وقوله من بعده أى بعد منيه وتقدير المضاف مع بمد المضاف إلى اسم المتحدث عنه شائع في كلام العرب لظهوره بحسب المقام وإذا لم يكن ما يمينه من المقام فالأكثر أنه يراد به بعد الموت كما في قوله تعالى قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا، وقوله نزل إلى اللا من بنى إسرائيل من يمد موسى .

وإنما اتخذوا المجل تشبها بالسكنانيين الذين دخلوا إلى أرضهم وهم الفينيقيون سكان سواحل بلاد الشام فلهم كانوا عبدة أوثان وكان المجل مقدساً عندهم وكانوا يمثّلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجول جالس على كرسي ماداً ذراعيه كمتناول شيء بمحتضنه وكانوا يحمون به النار من حفرة تحت كرسيه لا يتفطن لها الناس فكانوا يبربون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم سناراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمارة قبول القرابين فقبلاً لجهلهم وما يصنعون . وكان يسمى عندهم « بمل » وربما سموه « مولوك » وهم أمة سامية لنتها وعوائدها تشبه في الغالب لنته وعوائد العرب فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فأنهروهم موسى وكانوا يخشونه فلما ذهب للنجاة واستخلف عليهم هارون استضعفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا المجل الذي صنعوه من ذهب وفضة من حليتهم وعبدوه .

وقوله وأنتم ظالمون حال مقيدة لاتخذتم ليكون الإلتخاذ مقترناً بالنظم من مبدئه إلى منتهاه وفائدة الحال الإشمار باقتطاع عندهم فيها صنعوا وأن لا تأويل لهم في عبادة المجل أو لأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد عاقلين على وصية إبراهيم ويعقوب لتدريتهما بملازمة التوحيد فكان انتقالهم إلى الإشرار بعد أن جاءهم رسول انتقالاتاً عجيباً .

فلذلك كانوا ظالمين في هذا الصنع ظالماً مضاعفاً فالظاهر أن ليس المراد بالظلم في هاته الآية الشرك والكفر وإن كان من معاني الظلم في اصطلاح القرآن لظهور أن أمجاد المجل

ظلم فلا يكون للحال منه موقع . وقد اطلمت بمد هذا على تفسير الشيخ محمد بن حرفة التوتوسي فوجدته قالوا أنتم ظالمون أى لاشبهة لكم في اتخاذ.

وقوله « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » هو عمل الله وعطفه بتم لراخى رتبة هذا العفو في أنه أعظم من جميع تلك النعم التي سبق مدعا فيه زيادة الله قالمقصود من الكلام هو المملوف بتم وأما ما سبق من قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » الخ فهو تمهيد له وتوصيف لما حفت بهذا العفو من عظم الذنب . وقوله بمن بعد ذلك حال من ضمير عفونا مقيدة للعفو إيجاباً به أى هو عفو حال حصوله بمد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لنواً متملاً بمفونا حتى يقال إن تم دلت على منتهى فيكون تأكيداً لدلول تم تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه وإعنا جاء . قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد في خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استعمالاً بالافراد إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل لخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت من قصد الخطاب إلى معنى البعد ومثل هذا في كلام الرب كثير لأن التثنية والجمع شيئان خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناهما فإذا لم يقصد تعيين معناهما فالصير إليهما اختيار محض .

وقوله لعلكم تشكرون يرجاء لحصول شكرهم ، وعدل من لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يتطرقه احتمال التخاف فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بديع البلاغة ففسير لعل بمعنى لكي يفيت هذه الخصوصية وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء في كلام الله تعالى عند قوله « يا أيها الناس اعبدوا ربكم - إلى قوله - لعلكم تتقون » . ومعنى الشكر تقدم في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » ولانزال في باب حافل عدلنا من ذكره لطوله فارجع إليه في كتاب الإحياء .

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التي بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يمدونها شعار مجدهم وشرفهم لسمة الشريعة المنزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب أى أهل علم تشريع . والمراد من الكتاب التوراة التي أوثبها موسى فالتعريف للمهدد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ما قدمناه في قوله تعالى « ذلك

الكتاب . والفرقان مصدر يوزن فملازم مشتق من الفرق وهو الفصل استيعاباً لتمييز الحق من الباطل فهو وصف لنوى للفرقة فقد يطلق على كتاب الشريعة وعلى المعجزة وعلى نصر الحق على الباطل وعلى الحججة القائمة على الحق وعلى ذلك جاءت آيات « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده » ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان « فلمله أراد المعجزات لأن هارون لم يؤت وحياً وقال (يوم الفرقان يوم التسق الجمان) يعنى يوم النصر يوم بدر وقالوا نزل الفرقان) عطفاً على نزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل الآية . والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحججة لثلا يلزم عطف الصفة على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالمعطف ومن نظر ذلك بقول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الممام وليث الكتبية في المزدحم

فقد سها لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبه عليه أبو حيان .

وقوله « لعلكم تهتدون » هو عمل اللفظ لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لاعتدائهم وكان خاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم . والقول في لعلكم تهتدون كالتقول في لعلكم تشكرون السابق .

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَلْقَوْنِي أَنْتُمْ ظَلِمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتَّخَذِكُمْ آلِيعْلَ جَلَّ قَتُّوْا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ ٥٤

هذه نعمة أخرى وهى نعمة نسخ تكليف شديد عليهم كان قد جعل جباراً لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن فحصل الصفو عنهم بدون ذلك التكليف ختمت اللفظ بهذا صرح جعل هذه منة مستقلة بمد اللفظ المتضمن لها قوله تعالى « ثم عفوانكم من بعد ذلك » لأن العفو من الواخذة بالذنب فى الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه وهو حينئذ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنوب عقابين دنيوي وآخرى كما كان الذنب النفس والبدن ولكن الله برحمته

جعل الحدود جوارب في الإسلام كما في الحديث الصحيح فلما عفا الله عن بني إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تمحل بإسقاط العقوبة الأخروية التي هي أثر الذنب ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تمحل بذلك فصارت ممتنان .

فقول موسى لقومه « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم المجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » تشريع حكم لا يكون مثله إلا من وحى لا من اجتهد وإن جاز الاجتهاد للأغنياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل قد اتفق عليها شرائع الله فهو يدل على أنه كلهم يقتل أنفسهم قتلا حقيقة إما بأن يقتل كل من عبد المجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام الفاعل والمفعول واحد على هذا وإما اختلافاً بالاعتبار كقوله ظلمتم أنفسكم وقول ابن أذينة :

وإذا وجدت لها وسوس سولة شفع القواد إلى الضمير فهلها

وإما بأن يقتل من لم يعبدوا المجل عابديه، وكلام التوراة في هذا النرض في غاية الإبهام وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوى الذي منه موسى وهارون) أن يقتلوا من عبد المجل بالسيف وأنهم قتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى فنفر الله بهم أي فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فيلقتل بعضهم بعضاً ، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما في قوله تعالى « فإذا دخلتهم بيوتاً فسلوا على أنفسهم » أي فليسلم بعضهم على بعض وقوله « وإذا أخذنا ميتاً قمكم لا تسفكون دماءكم » أي لا يسفك بعضهم دماء بعض وقوله عقبه « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » فالفاعل والمفعول متنايران . ومن الناس من حل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازي وهو التذليل والقهر على نحو قول امرئ القيس « في أعشار قلب مقتل » وقوله نحو مقتلة أو مقتولة، أي مذلة سورتها بالاء . قال مجير بن زهير :

إن التي ناولتني فرددتها قُتِلَتْ قَتَلَتْ فيها لم تُقتَلْ^(١)

وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لنرض الامتنان لأن تذليل النفس - وقهرها شريعة

غير منسوخة .

(١) ومن معنى القتل في التذليل ماء من مجازي آخر وهو إطلاق القتل على إختان السلم لأن في الإختان تذليلاً للمنوع من ذلك فوله تذل السان علماء وفري الدهر خبره وقوله تعالى « وما ظنهم بقاء » على وجه

والظلم هنا الجناية والمصية على حد قوله « إن الشرك لظلم عظيم » . والفاء في قوله « فتوبوا » فاء التسبب لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر وليست هنا عاطفة عند الزخشي وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتب في الوجود، ومن النعانة من لا يرى الفاء تخرج من المطف وهو الجاري على عبارات الجمهور مثل صاحب منى اللبيب فيجعل ذلك عطف لإنشاء على خبر ولا خير في ذلك . وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى « فقلني آدم من ربه كلمات فتاب عليه » .

والفاء في قوله « فأتقوا أنفسكم » ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة الشروعة فحكون الفاء للترتيب المذكري وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة » كافي منى اللبيب وهو يقتضي أنها تقييد للترتيب لا التعميق . وأما صاحب الكشف فقد جوز فيه وجهين أحدهما تأويل الفعل المطفوف عليه بالزم على الفعل فيكون ما بعده مرتباً عليه ومقبلاً وهذا الوجه لم يذكره صاحب المنى وهذا لا يتأق في قوله تعالى : « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا » . وثانيهما جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً .

وعندي أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة منزلة البيان من الجملة الأولى وكانت الأولى مسطوفة بالفاء كان الأصل في الثانية أن تقطع عن المطف من الفاء فلذا قرئت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلاً غير محسوس وتكون الثانية فعلاً محسوساً مبين للفعل الأول فينزل منزلة حلال مقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بعد تقرير الفعل الأول في النفس ولذلك قربه صاحب الكشف بتأويل الفعل الأول بالزم في بعض الواضع .

والبارئ هو الخالق الخلق على تناسب وتمثيل فهو أخص من الخالق ولذلك أتبع به الخالق في قوله تعالى « هو الله الخالق البارئ » .

وتعير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارئ في المرية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المصية ففيها معنى الشكر وكون الخالق على مثال متاسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق .

وقوله « فتاب عليكم » ظاهر في أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله « وإذ قال موسى لقومه » إلخ فالأمر مستعمل في إياه من الإخبار وقد جاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فمحل منه إلى النية ووجه هنا سبق مواد ضمير النية في حكاية كلام موسى. وعطف الفاء على عذوف إيجازاً، أي فعلتم فتاب عليكم أو فزمت فتاب عليكم، على حد « أن اضرب بمسك البحر فأتلق » أي فغرب ، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين عبدوا العجل بل نسخ ذلك بقرب نزوله بمد العمل به قليلاً أو دون العمل به وفي ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل المغفرة من ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة بل اكتفاء بتجرد ندمهم وعزمهم على عدم الدود لذلك .

ومن البعيد أن يكون « فتاب عليكم » من كلام موسى لا فيه من لزوم حذف في الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره فإن فعلتم يتب عليكم فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يرى هذه الآية من محل النعمة المذكور به إلا نضمنا .

وجلة « إنه هو التواب الرحيم » خبر وثناء على الله ، وتأكيده بحرف التوكيد لتزليلهم منزلة من يشك في حصول التوبة عليهم لأن حالهم في عظم جرمهم حال من يشك في قبول التوبة عليه وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالمغفرة عن زلة اعتادهم العجل وهي زلة عظيمة لا ينفرها إلا الفجار ، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو مجرد الثناء .

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٢٥ ثُمَّ بَدَّلْنَاكُمْ ٢٦ مَوَاجِدَ ٢٧ مَوَاجِدَ ٢٨ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٢٩ ﴾

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع فحل الله والنعمة هو قوله « ثم بشناكم » وما قبله تمهيد له وتأنييس لبناؤه كما تقدم في قوله « وإذ أاعدنا موسى أربعين ليلة » الآية . والقائلون هم أسلاف المخاطبين وذلك أنهم قالوا لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد المعو عن عبادتهم الجبل كما هو ظاهر ترتيب الآيات روى ذلك النبى عن السدى ، وقيل إن ذلك سأله عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للمعقات وهم المعبر عنهم في التوراة بالكهنة ويشيوخ بني إسرائيل وقيل سأل ذلك جمع من عامة بني إسرائيل نحو المشرة الآلاف وهذا القولان حكاهما في الكشاف وليس في التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح في وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما في سفر التثنية منهما ما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدروا أنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول لموسى لأنها لما حكى تذكير موسى في مخاطبة بني إسرائيل ذكرت ما ينافر كيفية المنجاة الأولى إذ قال ^(١) فلما سمع الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم وقلتم هو ذا الرب إلهنا قد أَرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار إن عندما نسمع صوت الرب إلهنا أيضا نموت تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب الخ فهذا يؤذن أن هناك رقباً كان منهم رؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت ، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصداقاً لما بين يديه ومبيناً عليه. والظاهر أن ذلك كان في الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر .

ومعنى لا تؤمن لك يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى أى أنهم يرتدون في المستقبل عن إيمانهم الذى اتصفوا به من قبل ، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذى دليله المشاهدة أى أن أحد هذين الإيمانين ينتفى إن لم يروا الله جهرة لأن لنفى المستقبل قال سيوبه « لا لنفى بفعل ولن لنفى سيفعل » وكأ أن قولك سيقوم لا يقتضى أنه الآن غير قائم فليس في الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا ولكنها دالة على عجزتهم وقلة إيمانهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق نوحى وهذا كقول القائل إن كان كذا فأنا كافر . وليس في القرآن ولا في غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك عن كفر .

وإما عدى تؤمن باللام لتضمنه معنى الإقرار بالله ولن تترك بالصدق والذى دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهى طريقة التضمنين .

(١) انظر سفر التثنية الإصحاح ٥ .

والجهره مصدر يوزن فمته من الجهر وهو الظهور الواضح فيستعمل في ظهور الذوات والأسوات حقيقة على قول الراجح إذ قال «الجهر ظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيت جهازا ومنه جهر البئر إذا أظهر مائها، وإما بحاسة السمع نحو «وإن تجمهر بالقول» وكلام الكشف مؤذن بأن الجهر مجاز في الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالظاهر بالصوت والذي يرى بالقلب بالخافت، وكان الذي حدها على ذلك اشتغال استعمال الجهر في الصوت وفي هذا كله بند إذ لا دليل على أن جهره الصوت هي الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتغال في جهره الصوت حتى يقول قائل إن الاشتغال من علامات الحقيقة على أن الاشتغال إنما يرف به المجاز القليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة . ولأنه لا نكتة في هذه الاستمارة ولا عرض يرجع إلى التشبه من هذا التشبيه فإن ظهور الذوات أوضح من ظهور الأسوات . واشتغال جهره على المفعول للطلق لبيان نوع فعل ترى لأن من الرؤية ما يكون لهة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة .

ووجه المدول عن أن يقول ميانا إلى قوله جهره لأن جهره أفصح لفظا لخلقه، فإنه غير مبدوء بحرف خلق والابتداء بحرف الخلق أنسب للخلق من وقوعه في وسط الكلام ولسلامته من حرف الة وكذلك يجتبي البناء بعض الألفاظ على بعض الحسن وقسا في الكلام . وختمها على السمع وللقرآن السهم الملى في ذلك وهو في غاية النصاحة .

وقوله «فأخذتكم الساعة» أى عقوبة لهم مما يدا منهم من المعجزة وقلة الاكتراث بالمعجزات . وهذه عقوبة دينوية لا تدل على أن الماغب عليه حرام أو كفر لا سيما وقد قدر أن موتهم بالساعة لا يدوم إلا قليلا فلم تكن مثل ساعة عاد ونمود . وبه تعلم أن ليس في إساءة الساعة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المتأخرة وأن لا حاجة إلى الجواب من ذلك بأن الساعة لا متقدم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا ، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام .

والساعة نار كهربائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هوؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يتخالط الهواء الذى ينتفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهرباء، وقد قيل: إن الذى أصابهم نار، وقيل سموا ساعة فأنوا .

وقوله «وأنتم تنظرون» قائمة التعيد بهذا الحال عند صاحب الكشف للحالة على أن الصاعقة التي أسابتهم تار الصاعقة لأسوتها الشديد لأن الحال دلت على أن القى أسبابهم مجارى، وقال الترطبي أى وأنتم ينظر بمنكم إلى بعض أى مجتمعون . وعندى أن مدلول تنظرون محذوف وأن تنظرون بمعنى يعمدون الانتظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمسا أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاما يسمعه من خلال السحاب كما قوله التوراة في مواضع، غائبة الحال إظهار أن العقوبة أسبابهم في حين الإساءة والمعصية إذ طمؤنا فيا لم يكن ليئال لهم .

وقوله «ثم يشتاكم من بعد موتكم» إيجاز بديع، أى فتم من الصاعقة «ثم يشتاكم من بعد موتكم» وهذا خلق مادة جله القسمة لوسى استجابة لهاته وشفاعته أو كلمة لم من بعد تأديبهم إن كان الساكنون م السجين فليهم من صالحى بنى إسرائيل .
فإن قلت إذا كان الساكنون م السالحين فكيف موفوا .

قلت قد علمت أن هذا صواب دنيوى وهو يقال السالحين ويسمى عند الصوفية بالمتاب وهو لا ينافى الكرامة، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فعلى الله للجبل «جعله دكا» وخر موسى سقا فلما أخفق قال سبحانه «تب إليك» .

فإن قلت إن اللوت يقتضى انحلال التركيب الزاخي فكيف يكون البث بعده في غير يوم إعادة الخلق قلت: اللوت هو وعرف حركة القلب وتطيل وظائف الدورة للعموية فإذا حصل من فساد فيها لم تقبه حياة إلا في يوم إعادة الخلق وهو الذى بقوله تعالى «لا يذوقون فيها اللوت إلا اللوة الأولى» وإذا حصل من حدث قهر مانع وظائف القلب من عملها كان للجسد حكم اللوت في تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال اللواتع المارسة، وقد صار الأطباء اليوم يعبرون بعض الأحوال التي تسهل عمل القلب باعتبار الموت ويمالجون القلب بأعمال جراحية فيد إليه حركته . واللوت بالصاعقة إذا كان من اختناق أو قومة ضغط الصوت على القلب قد تقبه الحياة بوصول هواء ساف جديد وقد يطول زمن هذا اللوت في المادة ساطت قليلة ولكن هذا الحادث كان خلق مادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوما وليلة كما روى في بعض الأخبار ويمكن دون ذلك .

﴿وَوَلَّيْنَا عَلَىٰ كُفْرِكُمُ الْقَوْلَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^{٥٧}

عطف وظللتنا على بئسنا كم . وتقريب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم في تربية عبده ، والظاهر أن تظليل النعام ونزول المن والسوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة لأن التوراة ذكرت نزول المن والسوى حين دخولهم في بركة سين بين إيليم وسينا في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم في رحلتهم ما كانوا يطلبون بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التي أخرجوها معهم . وبما تنبت الأرض . وأما تظليلهم بالنعام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألو رؤية الله لأن تظليل النعام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرايين محل مناجاة موسى وقبة الداعين من بني إسرائيل في بركة سين فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر غطت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة من الخيمة فذلك إذن لبى إسرائيل بالرحيل فإذا حلت السحابة حلوا إلخ كذا تقول كتبهم^(١) .

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم في الصباح والسوى تسقط عليهم في الساء بمقدار ما يكفي جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منهما ضعف الكمية لأن في السبت انقطاع النزول .

والمن مادة صمنية جوية ينزل على شجر البادية شبه الدقيق البابل ، فيه حلاوة إلى الحموضة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادي تركستان وقد ينزل بقلعة غيرها ولم يكن يعرف قبل في بركة سين . وقد وصفته التوراة^(٢) بأنه ، دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض وهو مثل زهر الكزبرة أبيض وطعمه كرقائق بصل وصمته بنو إسرائيل منا ، وقد أمرهم أن لا يبقوا منه للصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمى الشمس لأنها تنذيه فكانوا إذا التقطوه ماتت ما أودقوه بالهاون وطبخوه في القدور وعملوه ملات وكان طعمه كطعم قطائف زيت^(٣) وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاءوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون .

(١) سفر الخروج من الإصحاح ٢٥ - ٣٣ وسفر العدد الإصحاح ٩ .

(٢) سفر الخروج الإصحاح ١٦ . (٣) سفر العدد الإصحاح ١١ .

وأما السلوى فهي اسم جنس جمى واحدة سلواة وقيل لا واحد له وقيل واحده وجمه سواء وهو طائر يرى لذيذ اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمكنونه قبضاً ويسمى هذا الطائر أيضاً السمان يضم السين وفتح الميم مخففة بمدّها ألف فتون مقصور كجبارى . وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع ، وقيل هو الجمع وأما المفرد فهو سمانة .

وقوله « كلوا من طيبات ما رزقناكم » مقول قول محذوف لأن الخطابين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك فدل على أنه من بقية التحذير عن أسلافهم .

وقوله « وما ظلمونا » قدره صاحب الكشاف معطوفاً على مقدر أى فظلموا وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نفي لظلم متعلق بمعمول معين وهو ضمير الجلالة وهذا النفي يفيد في المقام الخطأ بأن هنالك ظلماً متعلفاً بغير هذا التصوب إذ لو لم يكن الظلم واقعاً لنفي مطلقاً بأن يقال « وما ظلموا » . وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر في الكشاف الفصل المحذوف مقترناً بالفاء لأن الفاء في عطف الجمل تنفيد مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالباً ، فتكون الجملة المعطوفة متبعية من الجملة للمعطوف عليها فتشبه وقوع ظلمهم حين كفروا النعمة عقب الإحسان بترتب السبب على السبب في الحصول بلا ريث وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة ، ورضى إلى لفظ التشبه به برديفه وهو فاء السببية وقرينة ذلك ما يملحه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسبباً عن الإنعام على حد قولك أحسنتُ إلى فلان فأساء إلى وقوله تعالى « وتعملون رزقكم أنكم تكذبون » أى تعملون شكر رزقكم أنكم تكذبون فالفاء مجاز لتغير الترتيب على أسلوب قولك : أنعمتُ عليه فكفر .

ولك أن تقول إن أصل معنى الفاء الماطفة الترتيب والتعقيب لا غير وهو المعنى اللازم لها في جميع مواقع استعمالها فإن الاطراد من علامات الحقيقة . وأما الترتيب أى السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستقيمات الراكيب ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود في عطف المفردات نحو جاء زيد فمرو وفي كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك » فذلك كان معنى السببية حيثما استفيد محتاجاً إلى الترائف فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستقيمات راكيب بقرينة المقام وإن تطلبت له علاقة - وهي لا تموزك - قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها

يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفنا ولو ادعاء فليس خروج الفاء عن الترتيب هو الجواز بل الأمر بالعكس . وما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانين جملوا قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » اللام فيه مستمرة لمعنى فاء التعقيب أى فكان لهم عدواً فجملوا الفاء حقيقة في التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستمارة فيكون الوجه الحامل للزغشرى على تقدير المحذوف مقترناً بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على « وظلنا عليكم النعام » وما بعده والواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتنان والظلم والمناسبة شرط في قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء ، فتعين إما تقدير ظللوا مستأنفا بدون عطف وظاهر أنه يقيس هناك معنى على الاستئناف وإما ربط ظللوا بمحطس سوى الواو وليس يصلح هنا . غير أن الفاء لأن المظوف حصل عقب المظوف عليه فكان ذلك التصاقاً في الخارج متنياً من الجهة الجامعة ولذلك كانت الفاء لا تستدعي قوة مناسبة كتناسبة الواو ولكن مناسبة في الخيال فقط وقد وجدت هنا لأن كون المظوف حصل في الخارج عقب للمظوف عليه مما يحمله حائراً في خيال الذى يحكم من المظوف عليه ، وأما تبج نحو قولك جاء زيد فصاح الديك فقلقة جدوى هذا الخبر إلا أراد يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر فيها ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم التقدير بالعين قبله إلا الفاء ،

وفى ذلك الإخبار والربط والتصدى لبيانه مع غرابة هذا التعقيب تريض بمنهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران وفيه تريض بنبأوتهم إذ صدقوا عن الشكر كأنهم يكون بالنعم وهم إنما يوقعون النكاية بأنفسهم ، هذا تحصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشف . والذى يظهر لى أن لا حاجة إلى التقدير وأن جملة « وما ظللونا » عطف على ما قبلها لأنها مثلها في أنها من أحوال بنى إسرائيل ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التى سبقت من أن ظلاً قد حصل منهم من قوله « ثم اتخذتم الجبل من بعده وأنتم ظالمون » وقوله « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم الجبل » وما تضمنته قوله « فأخذتكم الساعة وأنتم تعلمون » الدال على أن ذلك عذاب جروء إلى أنفسهم فأتى بهذه الجملة كالفذلك لا تضمنته الجمل السابقة فظير قوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » عقب قوله « يخادعون الله والذين آمنوا » ونظير قوله « وظلوا أنفسهم » بعد الكلام السابق وهو قوله « وجعلنا بينهم وبين

القرى التي باركنا فيها فرى ظامرة» الآية. وغير الأسلوب في هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بنى إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير التنية لقصد الاتماظ بحالهم وتريفاً بأنهم متنادون على غيرهم وليسوا مستقيين من ضلالهم فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلّموا أنفسهم . وهذا الظلم الذي قدر في نظم الآية هو منجرهم من مداومة أكل المن والسلوى الذي سيأتى ذكره بقوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد » الآية فكان قوله « وما ظلّمونا » تمهيداً له وتمجيلاً بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تليتها الزواجر ولا الكارم .

وقوله « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قدم فيه الفعل للقصر وقد حصل القصر أولاً بمجرد الجمع بين النفي والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كمال من ينكى غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل المدو يمدوه .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَرَّيْدُ الْمُحْسِنِينَ ⁵⁸ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ 59

هذا تذكير بنعمة أخرى مكثوا منها فما أحسنوا قبولها ولا رعوها حق رعايتها فحرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب في عدم قبولها . وفي التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعمة وإن لم يقبلها النعم عليه ، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إجحابهم بآرائهم ، وموعظة لهم أن لا يقوما فيها وقع فيه الأولون ففعلوا أنهم كلما صدقوا عن قدر حق النعم تالتهم المصائب . قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بمقالها . وللملحطين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصاراً ترك كثيراً من التفسيرين فيها حيارى . فسلكوا طرائق في انشراح تفصيل المعنى من مجملها فما أتوا على شيء مقنع، وكنت نجد أقوالهم هنا إذا التأم

بعضها بنظم الآية^(١) لا يلتزم بمغزه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع في آيات أخر . والتي عندي من القول في تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمنتها كتبهم وهي أن بني إسرائيل لما طوحت بهم الرحلة إلى بركة فاران نزّلوا بمدينة قادش فأصبحوا على حدود أرض كنعان التي هي الأرض المقدسة التي وعدها الله بني إسرائيل وذلك في أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر فأرسل موسى اثني عشر رجلا ليتجسسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن يفتة فصعدوا وأتوا إلى مدينة جبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطعوا من عنبها ورماتها وتينها ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوما وأخبروا موسى وهارون وجميع بني إسرائيل وأروم عمر الأرض وأخبروهم أنها حقاً تفيض لبناً وعسلاً غير أن أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت إسرائيل إلى موسى وقال إننا نصد ونحتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا في بني إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبارة تخافت بني إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من العدو فإنهم لقمة لنا والله معنا ، فلم يصنع القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بني إسرائيل أساءوا الظن بربهم وأما مهلكهم فاستشنع لهم موسى فمنا الله عنهم ولكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يقيمون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذ إلا يوشعاً وكالباً وأرسل الله على الجواسيس العشرة للتبطين وباء أهلكهم . فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لاسيما إذا ضمت لها آية سورة المائدة « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم - إلى قوله - الفاسقين » فقوله « ادخلوا هذه القرية » الظاهر أنه أراد بها « حبرون » التي كانت قرية منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بنهارها ، وقيل أراد من القرية الجملة كلها قاله القرطبي عن عمرو بن شبة فإن القرية تطلق على الزمرة لكن هذا بعيد . قوله « وادخلوا الباب » وإن كان الباب يطلق على المدخل بين الجبلين وكيفما كان ينتظم

(١) ذلك أن الآية لم تبن اسم القرية ولا عامل حطة ولا مقوله ، وأجملت في القين بدلوا وفي القول ما هو ، وفي الذي قيل لهم ، والمقصود من ذلك تجنب نقل إعادة الأمر المعلوم فإن بني إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والسليدين بالبلدية كانوا يتفرونه منصلان النبي صلى الله عليه وسلم ومن سلسل أهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام .

ذلك مع قوله « فاكلوا منها حيث شئتم رغدا » يشير إلى الثمار الكثيرة هناك . وقوله « فبذل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم » يتبين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس المشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن بَفْنَةَ ويوشع ويدل لذلك قوله تعالى في سورة الأعراف « فبذل الذين ظلموا منهم قولا » أي من الذين قيل لهم ادخلوا القرية وأن الرجز الذي أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذي أصاب العشرة الجواسيس وينتظم ذلك أيضاً مع قوله في آية المائدة « ولا تردوا على أدياركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين » إلخ وقوله « قال رجالنا من الذين يخافون أنعم الله عليهم ادخلوا عليهم الباب » فإن الباب يناسب القرية . وقوله « قال فإنها محرمة عليهم » - فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح . فقوله « وإذ قلنا » أي على لسان موسى فيلغنه للقوم بواسطة استنصات كالب بن بَفْنَةَ ، وهذا هو الذي يوافق ما في سورة المائدة في قوله تعالى « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » الآيات . وعلى هذا الوجه فقوله « ادخلوا » إما أمر بدخول قرية قريبة منهم وهي « حبرون » لتكون مركزاً أولاً لهم، والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعني القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال « ادخلوا الأرض المقدسة » - إلى قوله - ولا تردوا على أدياركم » فإن الارتداد على الأديار من الألفاظ المتعارفة في الحروب كما قال تعالى « فلا تولموا الأديار » .

ولعل في الإشارة بكلمة هذه المفيدة للقرب ما يرجع أن القرية هي حبرون التي طلعت إليها جواسيسهم .

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح البلدة المشتملة على المساكن المبنية من حجارة وهي مشتقة من القرى بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع يقال قرى الشيء يقريه إذا جمعه وهي تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله « وادخلوا الباب سجداً » . وجمع القرية قرى بضم القاف على غير قياس لأن قياس فُكِّل أن يكون جمعا لفملة بكسر الفاء مثل كسوة وكسَى وقياس جمع قرية أن يكون على قرأ بكسر القاف وبالد كما قالوا ركوة وركاء وشكوة وشكاء .

وقوله « وادخلوا الباب سجداً » مراد به باب القرية لأن آل متعينة للموضية عن

المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم - ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكراً لله تعالى لأن باهياً قصير كما قيل إذ لا جدوى له والظاهر أن القصد من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يظن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تعرض لها التوراة ويعد أن يكون السجود المأمور به سجد الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاحمين وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاهم كأنهم أرادوا إظهار الزمالة فأفراطوا في التمتع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التمتع لا يستطيع استمراره .

وقولهم وقولوا حطة الحطة فملة من الخط وهو الخفض وأصل الصينة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز أو هو من أقوال السؤال والشعاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذي أمروا به قولاً يخاطبون به أهل القرية . وقيل المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب أى حط عنا ذنوبنا أى أسألو الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية . وقيل من الخط بمعنى حط الرجال أى إقامة أى ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحاً ويكون سلحاً ويكون للقيمة ثم الإياب . وهذان التأويلان بعيدان ولأن القراءة بالرفع وهى المشهورة تنافى القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سغياً ووعياً وإنما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء ولا يستعمل الخبر في الدعاء إلا بمسئمة الفعل نحو رحمه الله وبرحه الله .

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو سمع وطاعة وسبر جيل .

والخطايا جمع خطيئة ولأما مهموزة فقياس جمعها خطائى بهمزتين بوزن فائل فلما اجتمعت المهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قلبها كسرة أو لأن فى المميزين ثقلاً تخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفاً إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل سينة الجمع وإما لأنه لما أشبه جأى استحق التخفيف ولكنهم لم يمايلوه معاملة جأى لأن همزة جأى زائدة وهمزة خطائى أصلية ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفاً كما فعلوا فى يثاى ووجدوا له فى الأسماء الصحيحة نظيراً وهو طهأرى جمع طاهرة . والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها مخطوء بها أى مسلوك بها

مسلك الخطأ أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فعلى الذنب والمنصية .
 وقوله « وسنزيد المحسنين » وعد بالزيادة من خيرى الدنيا والآخرة ولذلك حذف
 مفعول تزيد . والواو عاطفة جملة (سنزيد) على جملة « قلنا ادخلوا » أى وقلنا سنزيد
 المحسنين ؛ لأن جملة سنزيد حكيت فى سورة الأعراف مستأنفة فلم أنها تمر عن نظير لها فى
 الكلام الذى خاطب الله به موسى على معنى الترقى فى التفضل فلما حكيت هنا عطفت عطفت
 القول على القول .

وقوله « فبئالذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » أى بدل المشرة القول الذى أمر
 موسى بإعلانه فى القوم وهو الترغيب فى دخول القرية وسهون العدو عليهم فقالوا لهم
 لا نستطيعون قتالهم وثبطوهم ولذلك هوقوا فأتزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون .
 وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضى من مدوى أو نحوها فلم أنه رمتهم به
 الملائكة من السماء بأن ألقيت هناعره وجرائيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم . ولأجل
 هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فبصر منه بطريق الموصولية لى المخاطبين به وبذلك
 الصلة فدل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكر لليهود
 بما هو معلوم لهم من حوادثهم .

وإنما جاء بالظاهر فى موضع الضمر فى قوله « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا » ولم يقل
 عليهم لئلا يتوهم أن الرجز عم جميع بنى إسرائيل وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة
 تمام الانطباق .

وتبديل القول بتبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس من حال القرية، وللإشارة
 إلى جميع هذا بنى فعل قيل إلى المجهول إيجازاً . فتولاً مفعول أول لبدل، وغير الذى قيل
 مفعول ثان لأن بدل يمتدى إلى مفعولين من باب كسى أى مما دل على عكس معنى كسى
 مثل سلبه مويه . قال أبو الشيص :

بُدِّلْتُ من بُرد الشباب ملالة حَلَقًا وبئس مثوبة القتااض

وفائدة إظهار لفظ القول دون أن يقال فيدلو له لدفع توهم أنهم بدّلوا لفظ حلة خاصة
 وامتثلوا ما هذا ذلك لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هينا .

وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن القول الذي بدّلوا به أنهم قالوا حبة في شجرة أو في شجرة ، والظاهر أن المراد به أن الشجرة استهزأوا بالكلام الذي أعلنه موسى عليه السلام في التريغيب في فتح الأرض وكنوا عن ذلك بأن عاوتهم فتح الأرض كحطالة ربط حبة بشجرة أي في التندر ، أو هو كما كل حبة مع شجرة تخفى آكلها ، أو حبة من برّ مع شجرة .

وقوله « فبذل الذين ظلموا » وقوله « فأزّلنا على الذين ظلموا » اعني فيهما بالإظهار في موضع الإضمار ليعلم أن الرجز خص الذين بدّلوا القول وهم المشركون الذين أشاعوا منكرة الأرض لأنهم كانوا السبب في شقاء أمة كاملة . وفي هذا موعظة وذكرى لكل من ينصب عسه لإرشاد قوم ليسكون على بصيرة بما يأتي وينذر وهم بمواقب الأمور فمن البر ما يكون عقوباً ، وفي المثل « على أهلها نجى برأفتي » وهي اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نجاحهم أمداهم عليهم فاستأملوهم فضررت مثلاً .

﴿ وَإِذْ أَسْتَسْقِي مُوسَىٰ لِقَوْمِي فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيقًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهي الرزق من العنق ، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل يرى الظلمة في حصول المطالب . وكون السقي في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمرته لأن في ذلك فضلاً لهم . وكون السيون اثنتي عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا . وقوله وإذ متملق باذكروا وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا في « رديم » قبل الوصول إلى بركة سينا وبعد خروجهم من بركة سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فقتلوا على موسى وقالوا اتصمنا من مصر لنموت وأولادنا ومواسينا عطشاً ففداهم موسى ربه فأمره الله أن يضرب بعصاه صخرة هناك في « حوريب » ففجر فافجر منها الماء . ولم تذكر التوراة أن السيون اثنتا عشرة عيناً وذلك التقسيم من الفرق بهم ثلاثاً يتزاحموا مع كثيرتهم ففهللكوا فهذا مما بينه الله في القرآن .

فقولوا، استسقى موسى صريح في أن طالب السقي هو موسى وحده، سأل من الله تعالى ولم يشركه قومه في الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على النبر لما قال له الأعرابي هلك الزرع والضرع فادع الله أن يسقينا والحديث في الصحيحين .

وقولوا، لقومه مؤذن بأن موسى لم يصبه العطش وذلك لأنه خرج في تلك الرحلة موقفاً أن الله حافظهم ومبلغهم إلى الأرض المقدسة فلذلك وقاه الله أن يصيبه جوع أو عطش وكل وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث وصال الصوم: إني لست كهيتكم إني أبيت عند ربى يطعمنى ويسقيني - قال ابن عرفة في تفسيره أخذ المازري من هذه الآية جواز استسقاء الخصب للجدب لأن موسى عليه السلام لم ينله مانا لهم من العطش ورده ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم اه . وهو رد متمسك إذ ليس المراد باستسقاء الخصب للجدب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجذب لأهل بلد مجدين والسألة التي أشار إليها المازري تختلف فيها عندنا واختار اللخمي جواز استسقاء الخصب للجدب لأنه من التعاون على البر ولأن دعوة المسلم لأخيه بظفر التيب مستجابة وقال المازري فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه .

وعصا موسى هي التي ألقاها في مجلس فرعون فتلقت ثماين السحرة وهي التي كانت في يد موسى حين كلمه الله في بركة سيناء قبل دخوله مصر وقد رويت في شأنها أخبار لا يصح منها شيء فقل إنها كانت من شجر آس الجنة أهبطها آدم معه فورثها موسى ولو كان هذا صحيحاً لمد موسى في أوصافها حين قال هي عصا الخ فإنه أكبر أوصافها . والعصا بالقصر أبداً ومن قال عصاه بالهاء فقد لحن وعن الفراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاني .

والألفي الحجر لتعريف الجنس أي أغرب أي حجر شئت، أول العهد مشيراً إلى حجر عرفه موسى بوحي من الله وهو حجر صخر في جبل حوريب الذي كلم الله منه موسى كما ورد في سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضئيلة .

والفاء في قوله، فانتحرت قالوا هي فاء النصيحة ومعنى فاء النصيحة أنها الفاء العاطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون مطوفاً على المذكور قبلها فيتمين تقدير مطوف

آخر بينهما يكون ما بعد الفاء مطرقةً عليه وهذه طريقة السكاكي فيها وهي التثنية . وقيل إنها التي تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فاء الجواب وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة وهذه طريقة الجمهور على الوجهين تسميتها بالفصيحة لأنها أنصحت عن محذوف ، والتقدير في مثل هذا فغضب فاعتجرت وفي مثل قول عباس ابن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم تقول فقد جثنا خراساناً

أى إن كان القول بعد الوصول إلى خراسان فقد جثنا خراسان أى فأنقل فقد جثنا .
وعندى أن الفاء لا تمد فاء فصيحة إلا إذا لم يستتم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام خعى الفاء الماطفة والحذف إيجاز وتقدير المحذوف لبيان المعنى وذلك لأن الاعتجار مترتب على قوله تعالى لموسى « اضرب بعصاك الحجر » لظهور أن موسى ليس ممن يشك في امتثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذى فيه جوابه كما يقول لك التلميذ ما حكم كذا ؟ فتقول اضح كتاب الرسالة في باب كذا ، ومنه قوله تعالى الآتى « اهبطوا مصرأ » وأما تقدير الشرط هنا أى فإن ضربت فقد اعتجرت إلخ فيغير بين ومن السجب ذكره في الكشف .

وقوله « قد علم كل أناس مشربهم » قال المكبرى وأبوحيان إنه استئناف ، وما يريدان الاستئناف اليباني ولذلك فصل كأن سائلاً سأل عن سبب انقسام الاتجار إلى اثنتي عشرة عينا ف قيل قد علم كل سبط مشربهم والأظهر عندى أنه حال جردت عن الواو لأنه خطاب لمن يقولون القصة فلا معنى لتقدير سؤال . والمراد بالأناس كل ناس سبط من الأسباط .

وقوله « كلوا واشربوا من رزق الله » مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السق لأنه قد تقدمه إزال اللب والسوى ، وقيل هنالك « كلوا من طيبات ما رزقناكم » فلما شفع ذلك بالاء اجتمع المثنان .

وقوله « ولا تنشوا في الأرض مفسدين » من جملة ما قيل لهم ووجه النهي عنه أن النعمة قد تنسى المبد حاجته إلى الخالق فيعجز الشريعة فيقع في الفساد قال تعالى « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » « ولا تنشوا » مضارع غنى كرضى ، وهذه لغة أهل الحجاز وهي (٣٢ / ١ - التحرير)

الفصحى فقولہ « ولا تشوا » بوزن لا تشوا ومصدره عند أهل اللغة يقتضى أن يكون بوزن رضى ولم أر من مرجحه وذكركه فى اللسان مصادر الثنى والتمنى بضم الين وكسرها مع كسر التاء فهما وتشديد الياء فهما ، والثنيان بفتحتين وفى لغة غير أهل الحجاز مثا يمشو مثل، مما يسمو ولم يقرأ أحد من القراء « ولا تشوا » بضم التاء .

وهو أشد الفساد وقيل هو الفساد مطلقا وعلى الوجهين يكون مفسدين حالا مؤكدة لاملها . وفى الكشف جعل معنى لا تشوا لا تتماذوا فى فسادكم فجعل النعى عنه هو النوام على الفعل وكأنه يأتى صحة الحال المؤكدة للجملة النافية لخالول النائرة بين « لا تشوا » وبين « مفسدين » تجنباً للتأكيذ وذلك هو مذهب الجمهور لكن كثيراً من المحققين خالف ذلك ، واختار ابن مالك التفصيل فإن كان معنى الحال هو معنى المامل جعلها شبهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بعد الاسمى نحو زيد أبوك عطوفاً وقول سالم بن دارة البربومى :

أنا ابن دارة معروف بما نسبى وهل بدارة يا للناس من عار

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِن بَيْنِهَا وَمِثْلَهَا وَقَوْمِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَلَسْتَبْدِلُونَ
الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾

هى معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ما تقدم فى نظاره . وما تضمنته الجمل قبلها هو من تمديد النعم عليهم حفصة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالمعنى ونحوه كما تقدم ، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً ، وللفرسيين حيرة فى الإشارة إليها فيؤخذ من كلام الفخران قوله تعالى « اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم » هو كالإجابة لا طلبوه يعنى والإجابة إنما ولو كان مطلقاً على دخول قرية من القرى ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطائهم ما سألوه لم يثبت وقوعه . ويؤخذ من كلام الفرسيين الذى صدر الفخر بنقله ووجهه هيب الحكيم أن سؤالهم تمويض الن والساوى بالقل ونحوه معصية لا فيه من كراهة النعمة التى أنعم الله بها عليهم إذ هبوا عن

تناولها بالصبر والمبر هو حمل النفس على الأمر المكروه وبدل لتلك أنه أنكر عليهم بقوله « أنستبدلون الذي هو أدنى » فيكون عمل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله « اعبطوا » ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله « اعبطوا » إنعام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لتبرها لفرض معروف لا يمد معصية كما بينه النخري . فالتدنى في تفسير الآية أنها انتقال من تمداد النعم المعينة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم والاختيار دليل عقل الليمب ، وإن كان يختار مباحا ، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع النعم إذ قالوا إن نصبر فبروا عن تناول الن والساوى بالصبر المستنزم الكراهية وأتوا بما دل عليه إن في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون للن والساوى من الآن فإن لن تدل على استغراق النفي لأزمة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأييد وفي ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم أيا سوء من يقول إن والساوى بعد ذلك الحين فكان جواب الله لهم في هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهلهم ووكاهم إلى قوسهم ولم يُرم ما عودهم من إزال الطعام وتغيير العيون بعد فلق البحر وتظليل النام بل قال لهم « اعبطوا مصرا » فأمرهم بالسبي لأتسهم وكفى بذلك تأديبا وبر . قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله : من جهل المرید أن يسى الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان في هذا إساءة لموقت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشمر ولو لم يكن إلا منع المزيد ، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدري ، ولو لم يكن إلا أن يحذيك وما تريد ، والمقصود من هذا أن ينتقل من تمداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شيء من ذلك بمقتضى كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب السبب على أسبابها وذلك من نوايس نظام العالم والله . الذى يدل على كون الجزى عليه معصية هو العقاب الأخرى وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام .

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة بجملة منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من بركة سيناء من « حوريب » وتزلوا في بركة « فاران » في آخر الشهر الثانى من السنة الثانية من الخروج سائر إلى جهات « حبرون » فقالوا تذكرنا السمك الذى كنا نأكله في مصر

عجائاً (أي يعطادونه بأنفسهم) والقتاء، والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقديست قوسنا فلا ترى إلا هذا المني فيكروا فغضب الله عليهم وسأله موسى السوء فغفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل .

والتميز بلن المفيدة لتأييد النفي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكي هنا في شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذي لا طاقة عنده . فإن التأييد يفيد استغراق النفي في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن في نفي الأفعال مثل لا التبرئة^(١) في نفي النكرات . ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المني والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم .

ومجلة يخرج لنا « إلى آخرها هي مضمون ما طلبوا منه أن يدعو به فهي في معنى مقول قول محذوف كأنه قيل قل لربك يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعمل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في سورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه إجابته حتى كأن إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر في القرآن مثل قوله « قل لمبادئ الذين آمنوا يقيموا الصلاة » ورو قل لمبادئ يقولوا التي هي أحسن » وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدع ربك بأن يخرج لنا يخرج لنا، وهذا بتزليل سبب السبب منزلة السبب فحزم الفعل المطلوب في جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لتقضيهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه تفهم . والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تمييزية والثانية بيانية أو الثانية أيضاً تمييزية لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على السؤل ويكون قوله من قبلها حالا من ما أوهو بدل من ما تنبت بإعادة حرف الجر، وعن الحسن « كانوا قوما فلاحاً فزعموا إلى عكرهم »^(٢) وقد اختلف في القوم فقيل هو الثوم بالثمة وإبدال التاء فاء شائع في كلام العرب كما قالوا جدت وجدف وتلغ وقلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عد معه ولما في التوراة . وقيل القوم الحنطة وأنشد الزجاج لا حيصة بن الجلاح :

قد كنت أغني الناس شخصاً واحداً ورد المدينة من مزارع قوم

(١) هي الثانية للجنس ، المفيدة لاستغراق النفي جميع أفراد الجنس .

(٢) العكر - بكسر العين وتكون الكفاف - الأصل .

(ريد مزارع الحنطة) وقيل القوم الحنص ينة أهل الشام .

وقوله « قال أنستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » هو من كلام موسى وقيل من كلام الله وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن اللذات وعن الزجر ، واقتصر على الاستنهام القصود منه التمجيد بالتوبيخ . وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حاقهم وسوء اختيارهم .

وقوله « أنستبدلون » السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب فهو كقوله « واستنقئ الله » وقولهم استجاب بمعنى أجاب ، واستكبر بمعنى تكبر ، ومنه قوله تعالى « كان شره مستطيرا » في سورة الإنسان . وفعل استبدل مشتق من البذل بالتحريك مثل شبهه ، ويقال بكسر الباء وسكون الدال مثل شبهه ويقال بديل مثل شبهه وقد سمع في مشتقاته استبدل وأبدل وبذل وبذّل وكلها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد وكأنهم استغنوا بهذه الزيادة عن المجرد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في سورة النساء عند قوله تعالى « ولا تتبدلوا الخيل بالخيول الطيب » أن استبدل هو أصلها وأكثرها وأن تبدل محمول عليه لقوله والتفضل بمعنى الاستفقال غزير ومنه التفضل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئثار .

وجميع أفعال مادة البذل تدل على جعل شيء مكان شيء آخر من التواتر أو الصفات أو من تمويض شيء بشيء آخر من التواتر أو الصفات .

ولما كان هذا معنى الحدث المصروع منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تدنية إلى متعلقين إما على وجه المفهومية فيها مما مثل تعلق فعل الجمل ، وإما على وجه اللغوية في أحدهما والآخر مثل متعلق أفعال التمويض كاشتري وهذا هو الاستعمال الكثير ، فإذا تمدى الفعل إلى مفعولين نحو « يوم تبدّل الأرض غير الأرض » كان للمفعول الأول هو الزوال والثاني هو الذي يخلّفه نحو قوله تعالى « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » يوم تبدل الأرض غير الأرض » وقولهم أبدلت الحلقة خاتما ، وإذا تمدت إلى مفعول واحد وتمدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالنصوب هو للأخوذ والمجرور هو المبتول نحو قوله هنا « أنستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » وقوله - ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل

سواء السبيل - وقوله في سورة النساء - ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ، وقد يجزى الممول
الثاني بمن التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص :

بَدَّلْتُ مِنْ مُرْدِ الشَّبَابِ مَلَاةً خَلَقًا وَبُسْ مَثُوبَةً الْمُقَاتِلِ

وقد يمدل عن تسمية الفعل إلى الشيء الموض ويمدى إلى أخذ الموض فيصير من باب
أعطى فينصب مفعولين وينبه على التروك بما يدل على ذلك من نحو من كذا ، وبد كذا ،
كقوله تعالى « وليدلهن من بعد خوفهم أمنا » التقدير ليدلن خوفهم أمنا هذا تحرير
طريق استعمال هذه الأفعال .

ووقع في الكشف عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ما يقتضى أن فعل بدل
له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل بأنه إذا عدى إلى الممول الثاني بالباء كان
مدخول الباء هو المأخوذ وكان المنصوب هو التروك والمعلّى فقرره التطب في شرحه بما
ظاهره أن يدل لا يكون في معنى تدميته إلا مخالفا لتبدل واستبدل ، وقرره التفتران بأن فيه
استمالة إذا تسمى إلى الممول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بمكسه ،
والأظهر عندي أن لا فرق بين بدل وتبدل واستبدل وأن كلام الكشف مُشكل
وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس .

فالأمر في قوله اهبطوا للإباحة المشوبة بالتوبيخ أى إن كان هذا حكم فاهبطوا بقرينة
قوله « أنستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » فالمنى اهبطوا مصرا من الأمصار يعنى
وفيه إعراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله .

وقيل أراد اهبطوا مصر أى بلد مصر بلد القطب أى ارجعوا إلى مصر التى خرجتم
منها والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصر . واعلم أن مصر على هذا المعنى
يجوز منه من الصرف على تأويله بالقبضة فيكون فيه العلمية والتأنيث ، ويجوز صرفه على
تأويله بالمكان أولأنه مؤنث ثلاثى ساكن الوسط مثل هند فهو في قراءة ابن مسعود بدون
تنوين وأنه في مصحف أبي بن كعب بدون ألف وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان
قاله ابن عطية ، وذكر أن أشهب قال قال لى مالك هي عندي مصر قريتكم مسكن فرعون اه
ويكون قول موسى لهم « اهبطوا مصرأ » أمراً قصد منه التهديد على تذكرهم أيام ذلهم
وعنائهم وتعينهم الرجوع لتلك التبعة ، كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدروا

قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال . وربنا كان قوله « اهبطوا » دون لهبط مؤذناً بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر وهذا يذكر بقول أبي الطيب :

فإن كان أعجبكم عائمكم فمردوا إلى رحمتي في القابل

وقوله فإن لكم ما سألتم الظاهر أن الفاء للتعقيب مطفت جملة إن لكم ما سألتم على جملة اهبطوا للدلالة على حصول سؤالهم بمجرد هبوطهم مصر أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبوط يحتاج إلى التعليل بتل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله اهبطوا مصراً لأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتلليل الأمر والظاهر أن عدم إرادة التعليل هو الداعي إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعليل لكانت إن منفية غناء الفاء على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز في الفصل الخامس والفصل الحادي عشر من فصول شتى في النظم إذ يقول « واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي الذي في قول بشار :

بكرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التكبير

أن تنفي غناء الفاء الماطفة مثلاً وأن تنيد من ربط الجملة بمقابلها أمراً عجبياً فأتت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولاً ماً - وقال - إنك ترى الجملة إذا دخلت إن ترتبط بما قبلها وتأنف معه حتى كأن الكلامين أفرغاً إفراغاً واحداً حتى إذا أسقطت إن رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول وتجانف مناه عن مناه حتى نجىء بالفاء فتقول مثلاً :

بكرا صاحبي قبل الهجير بكرا فالنجاح في التكبير

ثم لا ترى الفاء تنيد الجمليتين إلى ما كانتا عليه من الألفة وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً من ذلك قوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » وقوله « يا بني أقم الصلاة » إلى قوله « إن ذلك من عزم الأمور » وقال « وصل عليكم إن صلواتك سكن لهم » إلخ . فظاهر كلام الشيخ أن وجود إن في الجملة المقصود منها التعليل والربط من عن الإتيان بالفاء ، وأن الإتيان بالفاء حينئذ لا يتناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين المرض والمريض عنه فإذا وجدنا الفاء مع إن قلنا أن الفاء لمجرد المطف وإن لإرادة التعليل والربط بين الجمليتين التماطفتين بأكثر من معنى التعقيب . ويستخلص من ذلك أن مواقع التعليل هي التي يكون فيها مناه بين مضمون الجمليتين كالأمثلة التي ذكرها .

وجعل أبوحيان في البحر المحيط جملة «فإن لكم ما سألتكم» جواباً للأمر وزعم أن الأمر كما يجاب بالعلم بحجاب بالجملة الاسمية ولا يخفى أن كلا المنين ضيف ههنا لعدم قصد الترفيف في هذا الملبوط حتى يملأ أو يملأ، وإعنا هو كلام غضب كما تقدم. واقتران الجملة بين المؤكدة فتزليهم منزلة من يشك لبعدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والحب بسوء الظن مئري.

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾

عطف على الجمل التقدمية بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لدلول الجمل قبلها من قوله «وإذا نجيتكم من آل فرعون» فإن مضمون تلك الجمل ذكر مامن الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط أيام وسوقهم إلى الأرض التي وعدم فتضمن ذلك نعمتي التحرير والنسكين في الأرض وهو جعل الشجاعة طوع يدم لو فعلوا فلم يقدرُوا قدر ذلك وتمنوا المود إلى الميمنة في مصر إذ قالوا لن نصبر على طعام واحد كما فصلناه لكم هنا لك مما حكته التوراة وتفاعسوا من دخول التربة وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصلته آية المائدة فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تنزع منهم ويسلبوها ويموضوا عنها بضدها وهو الذلة القابلة للشجاعة إذ لم يتقوا بنصر الله أيام والمسكنة وهي المبودية فتكون الآية مسوقة مساق المجازة للكلام السابق فهذا وجه المطف.

وأما كونه بالواو دون التاء فليكون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم «أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» لأنهم لم يشكروا النعمة فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتقوية الأذهان بنعمة العلم فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويموض بضدها قال تعالى «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتهم جنتين ذوات أكل حط وائل» الآية، ولو عطف بشير الواو لكان ذكره تيمناً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ما ينه البال.

فالنصير في قوله وضربت عليهم وباءوا إلخ عائدة إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فإن الذين قتلوا النبيين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا « لن نصبر » فالإتيان بضمير النية هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله « وضربت عليهم القلة » إلخ من بقية جواب موسى إياهم لما علت من شمله للمتحدث عنهم الآتين دخول القرية ولنفرم من أتى بدم قد جاء ضمير النية على أصله، أما شمله للمخاطبين فإنما هو بطريقة التريض وهو لزوم تولدت الأبناء أخلاق الآباء وثمانهم كما قررناه في وجه الخطابات الماضية من قوله « وإذ فرقنا بكم البحر » الآيات ويؤيده التمايل الآتي بقوله « ذلك بأنهم كانوا يكفرون » الشعر بأن كل من انصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر .

والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى اقتناء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة . يقال ضرب بمصا ويده وبالسيف وضرب يده الأرض إذا الصقها بها ، وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق . فنه ضرب في الأرض . سار طويلا ، وضرب قبة وبيتا في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض . قال عبدة بن الطيب :

* إن التي ضربت بيتا مهاجرة *

وقال زياد الأعجم :

* في قبة ضربت على ابن الحشرج *

وضرب الطين على الحائط ألصقه وقد تقدم ما لجميع هذه للماني عند قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بموضة فا فوقها » .

فقوله « وضربت عليهم القلة والسكنة » استمارة مكنية إذ شبهت القلة والسكنة في الإحاطة بهم وال لزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخميل لأنه ليس له شبهة في علائق التشبه . ويجوز أن يكون ضربت استمارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم القلة لهم ولصوقها بلصوق الطين بالحائط ، ومعنى التبعية أن النظور إليه في التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات بمعنى أن جريان الاستمارة في الفعل ليس بمنوان كونه تابعا لفاعل كما في التخيلية بل بمنوان كونه حدثا وهو معنى قولهم أجريت في الفعل تبعا لجرائها .

في المصدر وبه يظهر الفرق بين جمل ضربت تخيلاً وجمله تبعية وهي طريقة في الآية سلكها الطيبي في شرح الكشاف وخالفه التفنّاني وجمل الضرب استمارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان للمشبه به القبة أو العليين ، وهما احتمالان مقصودان في هذا المقام يشعر بهما البيضاوي .

ثم إن قوله تعالى « وضربت عليهم النلة » ليس هو من باب قول زياد الأعجم :

إن الباحة والروء والنسدى في قبة ضربت على ابن الحشر^(١)

لأن القبة في الآية مشبه بها وليست بموجودة والقبة في البيت يمكن أن تكون حقيقة فالآية استمارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كما نبه عليه الطيبي وجمل التفنّاني الآية على الاحتمالين في الاستمارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصافرين وهي نكت لا تتراحم . والنلة الصغار وهي بكر النزال لا غير وهي ضد المزة ولذلك قابل بينهما السموال أو الحارث في قوله :

وما ضرمنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكرمين ذليل

والمسكنة الفقر مشتقة من السكون لأن الفقر يقلل حركة صاحبه . وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير . ومعنى لزوم النلة والمسكنة لليهود أنهم ففدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سبأ الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم فإنهم لما شتموها صارت لديهم كالدم ولذا صار الحرص لهم سجيية باقية في أعقابهم .
والبوء الرجوع وهو هنا استثمار لا انقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه .

(١) البيت لزياد الأعجم من قصيدة في عبد الله بن المصرج القيسى أمير تيمابور لىأمية وكان عبادة جوادابيداء ، وقول زياد في قبة كناية عن نسبة الكرم إلى عبد الله وإن لم تكن لمبدأ قبة لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية . أما الآية فبينة على تعفيه الله بالقبة فالبقة ممتنة المحصول لأن المشبه به لا يكون واقعا

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِقَالَتِ اللَّهُ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِمَا كَانُوا يَقُولُونَ﴾
 ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾

استئناف يأتى آثاره ما شئ به حلم من لزوم القلة والسكنة لم والإشارة إلى ما تقدم من قوله وضربت عليهم القلة والسكنة وبأوا بنصب . وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير في قول رؤبة :
 فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الصلح تولع البهق

قال أبو عبيدة لرؤية : إن أردت الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبياض فقل كأنهما فقال رؤبة « أردت كأن ذلك ويليك » وإنما كان ما في الآية أولى بالإفراد لأن القلة والسكنة والنصب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شيء واحد أى مذكور ومقول ومن هذا قوله تعالى « ذلك تنزه عليك من الآيات والذكر الحكيم » أى ذلك القصص السابق . ومنه قوله تعالى « عوان بين ذلك » وسيأتى وقال صاحب الكشف ^(١) « والذي حسن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنية وجمعا وتأنيها على الحقيقة وكذلك الموصولات ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع اه قيل أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيها لم يكن زيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال فلذلك كان استعمال بعضها في معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل . وهو قليل الجدوى لأن المدار على التأويل والمجاز سواء كان في استعمال لفظ في معنى آخر أو في استعمال سينة في معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر فلمله أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه .

والذى موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والثنى والجمع والمذكر والمؤنث وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو ذان وللجمع نحو أولئك ، إنما هو اسم بمعنى الثنى والمجموع لا أنه تثنية مفرد ، وجمع مفرد ، فذا يشار به للمثنى والمجموع ولا عكس فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على التعدد .

والباء في قوله « بأنهم كانوا يكفرون » سببية أى أن كفرهم وما معه كان سببا لمقابهم في الدنيا بالذلة والسكنة وفى الآخرة بنصب الله وفيه تحذير من الوقوع في مثل ما وقعوا فيه .

(١) في تفسير قوله تعالى « عوان بين ذلك »

وقوله « ويقتلون النبيين بغير الحق » خاص بأجيال اليهود الذين اجتمعوا هذه الجريمة المظلمة سواء في ذلك من يأمر بالقتل وأمر به ومن سكنت عنه ولم ينصر الأنبياء . وقد قتل اليهود من الأنبياء أشعياء بن أموص الذي كان حيا في منتصف القرن الثامن قبل المسيح قتله الملك منسى ملك اليهود سنة ٧٠٠ قبل المسيح نشر نشرا على جذع شجرة .

وأرميا النبي الذي كان حيا في أواسط القرن السابع قبل المسيح وذلك لأنه أكثر التوبيخات والنماذج لليهود فرجوه بالحجارة حتى قتله وفي ذلك خلاف . وزكرياء الأخير أبا يحيى قتله هيرودس البراني ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك في مدة نبوة عيسى ، ويحيى بن زكرياء قتله هيرودس لفضب ابنة اخت هيرودس على يحيى .

وقوله بغير الحق أى بدون وجه معتبر في شريعتهم فإن فيها : « أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم ، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق في حال من الأحوال ، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه مناف لحكمة الرسالة التي هي التبليغ قال تعالى « إننا لننصر رسلنا » وقال « والله يصمك من الناس » ومن ثم كثر ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافيا لحكمة الإرسال ولكن الله أنهى مدة رسالته بحصول القصد مما أرسل إليه .

وقوله « ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون » يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكريرا للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته ، ويكون المعنيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الدالة والمسكنة ولنضب الله تعالى عليهم ، والآية حينئذ من قبيل التكرير وهو منن عن العطف مثل قوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب القلة الخ فإما بعد كلمة ذلك هو سبب السبب نتيها على أن إيمان المعاصي يقضى إلى التمثل فيها والتنقل من أسفرها إلى أكبرها .

والباء على الوجهين سببية على أصل معناها . ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى

مع على تقدير جعل اسم الإشارة الثاني تكررراً للأول أخذاً من كلام الكشاف الذي احتفل به الطيبي فأطال في تقريره وتبيين توجيهه فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن . وكان الذي دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلل الكلام عن عطف يطفف بما عصوا على بأنهم كانوا يكفرون إذا كانت الإشارة لجرد التكرير . ولقد نبهناك آنفاً إلى دفع هذا بأن التكرير يعني غناء العطف .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

توسلت هاته الآية بين آيت ذكر بني إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقله الاكثرات فجاءت مقترضة بينها لمناسبة يدرکہا كل بليغ وهي أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لئيم الله تعالى قد جرت عليهم ضرب الذلة والسكنة ورجوعهم بنفض من الله تعالى عليهم ولما كان الإجماع عليهم بذلك من شأنه أن يفزعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عادته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حلم فبين لهم في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمرهم عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويمثلوا الصالحات ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيساً لوحشة اليهود من القوارع السابقة في الآيات الماضية وإنصافاً للصالحين منهم ، واعتراقاً بفضلهم ، وتبشيراً لصالحى الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتلأوا لأنبيائهم ، ومثل الحواريين ، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سلام وصهيب ، فقد وثقت الآية حتى الفترتين من الترغيب والبشارة ، وراعت الناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترغيب بالترهيب ، ومناسبة ذكر الضد بعد الكلام على ضده .

فجىء (إِنَّ) هنا لجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من اللزمات شامل لجميع اليهود فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلَّت كانوا مثلهم في الضلال . ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أنى حين حلت في رومة تبركت بزيارة

قبر القديس بطرس توماً منهم يكون قبره في كنيسة رومة فينت لم أنه أحد الخواريين أصحاب المسيح عيسى عليه السلام .

وابتدئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا في مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر أهل الخير إلا ويذكرون معهم ، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى في سورة النساء « لكن الراسخون في العلم منهم (أى الذين هادوا) والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك » الآية ، ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » فالمراد من الذين آمنوا في هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا لقب للأمة الإسلامية في حرف القرآن .

و « الذين هادوا » هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا ، ومعنى هادوا كانوا يهودا أو دانوا بدين اليهود . وأصل اسم يهود منقول في التريفة من العبرانية وهو في العبرانية بذال معجمة في آخره وهو علم أحد أسباب إسرائيل ، وهذا الاسم أطلق على بني إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بن سليمان ولم يبقه إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه (أورشليم) ، ومملكة ملكها يوربعام بن بناط غلام سليمان وكان شجاعاً نبياً فلكنه بقية الأسباط العشرة عليهم وجعل مقر مملكته (السامرة) وتلقب بمملكة إسرائيل إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة اللوسوية وعبدوا الأوثان فلأجل ذلك انقسموا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم في السامرة إلا مائتين ونيفا وخسين سنة ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيليين الذين بالسامرة وخربواها ونقلوا بني إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين فن يومئذ لم يبق لبني إسرائيل ملك إلا ملك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام . فنذ ذلك غلب على بني إسرائيل اسم يهود أى يهوذا ودام ملكهم هذا إلى حد سنة ١٢٠ قبل المسيح مسيحية في زمن الأمبراطور أديان الرومان الذي أجلى اليهود الجلاء الأخير فنفروا في الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من فلول بقية الأسباط .

ولعل هذا وجه اختيار لفظ « الذين هادوا » في الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم

الذين اتسموا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا . ثم صار اسم اليهود مطلقاً على المتدينين بدين التوراة قال تعالى « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء . » الآية ويقال سَهِود إذا اتبع شريعة التوراة وفي الحديث « يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه إما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » . ويقال هاد إذا دان باليهودية قال تعالى « وعلى الذين هادوا حرجاً مما كل ذي ظن » .

وأما ما في سورة الأعراف من قول موسى « إنا هدنا إليك » فذلك بمعنى التائب .
وأما النصارى فهو اسم جمع نصارى (يفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة وهي قرية نشأت منها مريم أم المسيح عليهما السلام وقد خرجت مريم من الناصرة فاصدة بيت المقدس فولدت للمسيح في بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يسوع الناصرى أو النصارى فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى .

وأما قوله « والصابين » فقرأه الجمهور بهمزة بعد الواحدة على صيغة جمع صابى بهمزة في آخره ، وقرأ نافع وحده بياء ساكنة بعد الواحدة المكسورة على أنه جمع صابٍ منفوساً فأما على قراءة الجمهور فالصابئون لعله جمع صابٍ وصابٍ لعله اسم فاعل صابٍ مضموز أى ظهر وطلع ، يقال صاباً التجم أى طلع وليس هو من صبا يصبو إذا مال لأن قراءة المزمز تدل على أن ترك تخفيف المزمز في غيرها مخفيف لأن الأصل توافق القراءات في المعنى . وزعم بعض علماء الأفرنج^(١) أنهم سموا صابئة لأن دينهم أتى به قوم من صبا . وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما ستعرفه لكان أحسن) . وقيل إنما خُفِّفَ نافع همزة الصابين فجعلها ياء مثل قراءته سأل سائل ، ومثل هذا التخفيف سماه لأنه لا موجب لتخفيف المزمز المتحرك بعد حرف متحرك .

والأظهر عندى أن أصل كلمة الصابى أو الصابئة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هي لغة عرب ما بين النهرين من العراق وفي دائرة المعارف الإسلامية^(٢)

(١) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية . (٢) في فصل حرره المستشرق (كاراروف) .

أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبري هو (ص ب ج) أى غطس عرفت به طائفة (النديا) وهي طائفة يهودية نصرانية في العراق يقومون بالتمسيد كالنصارى ، ويقال الصابئون بصيغة جمع صابئ والصابئة على أنه وصف لقصد أى الأمة الصابئة وهم الذين يدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف أى دين الصابئة إضافة إلى وصف أتباعه ويقال دين الصابئة . وهذا الدين دين قديم ظهر في بلاد الكلدان في العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا في البطائع وكسسكر في سواد واسط وفي حرّان من بلاد الجزيرة .

وكان أهل هذا الدين نبطاً في بلاد العراق فلما ظهر الفرس على إقليم العراق أزالوا مملكة الصابئين ومنعواهم من عبادة الأصنام فلم يجسروا بعد على عبادة أوثانهم . وكذلك منع الروم أهل الشام والجزيرة من الصابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتبروا في جملة النصارى وقد كانت صابئة بلاد كسسكر والبطائع معتبرين صفًا من النصارى يثنون إلى النبي يحيى بن زكرياء ومع ذلك لم يكتف بزعمون أن الله أرسلها على شيت بن آدم ويسمونه (أغاثاديون) ، والنصارى يسمونهم يوحناسية (نسبة إلى يوحنا وهو يحيى) . وجميع أصل هذا الدين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالي وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهي الأرواح المجرىرات الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة في الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقرب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات فعبدوا الكواكب بقصد الاتجاه إلى روحانياتها ولأجل زول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يمين تركية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والنفسية بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وتطهير الجسم والصيام والصدقة والطيب وأثروا أعظم فضائل النفس الأربع الأصلية (وهي الفة والمدالة والحكمة والشجاعة) والأخذ بالفضائل الجزئية (المتشعبة عن الفضائل الأربع وهي الأعمال الصالحة) وتجنب الرذائل الجزئية (وهي أضرار الفضائل وهي الأعمال السيئة).

أحوالهم وتكتمهم في دينهم، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر الأمم التي قتلت على بلادهم. فاقسم الذي تلَبَّ عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية، والذين غلب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية. قال ابن شاس في كتاب الجواهر الثمينة: قال الشيخ أبو الطاهر (يعني ابن بشر التتوخي القيرواني) مَنْمُوا ذبائح الصابئة لأنهم بين النصرانية والمجوسية (ولا شك أنه يعني صابئة المراق، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية).

وفي التوضيح على مختصر ابن الحارث الفرعي في باب الذبائح «قال الطرطوشي: لا تؤكل ذبيحة الصابي» وليست بحرام كذبيحة المجوسي «وفيه في باب الصيد» قال مالك لا يؤكل صيد الصابي ولا ذبيحته.

وفي شرح عبد الباقي على خليل «إن أخذ الصابي بالنصرانية ليس بقوى كما ذكره أبو إسحاق الثورني، وعن مالك لا يتزوج المسلم للمرأة الصابئة».

قال الجصاص في تفسير سورة المائدة وسورة براءة، روى عن أبي حنيفة أن الصابئة أهل كتاب، وقال أبو يوسف وعبد يسوا أهل كتاب. وكان أبو الحسن الكرخي يقول الصابئة الذين هم بناحية حران يبدون الكواكب، فليسوا أهل كتاب مندم جيما. قال الجصاص: الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب واتحالم في الأمل واحد أعني الذين هم بناحية حران، والذين هم بناحية البطائح وكسكر في سواد واسط. وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذي يغلب على ظني في قول أبي حنيفة أنه حنيفية أنهما شاهد قوما منهم يظهرون أنهم نصارى قتيّة، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكسكر ويسميههم النصارى يوحنا سيّة وهم يمتنون إلى يحيى بن زكرياء، ويتحللون كتباً يزعمون أنها التي أنزلها الله على شيت ويحيى. ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا يمتنون إلى أحد من الأنبياء ولا يتحللون شيئاً من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وأبو يوسف وعبد قالا إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وكذا قول الأوزاعي ومالك بن أنس اهـ. كلامه.

ووجه الاختصار في الآية ، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والفرحين والزنادقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول في الإسلام والمثاب من أديانهم التي أبطلت لأنهم أدرجوا لقبول الإسلام من المجوس والفرحين لأنهم يثبتون الإله المتفرد يخلق العالم ويتيمون الفضائل على تعاوت بينهم في ذلك، فلذلك اقتصر عليهم تحريماً لهم من الدخول في الإسلام . ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » لأن ذلك مقام تثبيت للنبي صلى الله عليه وسلم والسلمين .

وقوله تعالى « من آمن » يجوز أن تكون من شرطاً في موضع المبتدأ ويكون فلهم أجراً جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إن ، فيكون المعنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم إن لأن من الشرطية عامة فكان الرابط الموعود الذي شمل المبتدأ أعمى اسم إن ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضي في حيز الشرط أى من يؤمن منهم بالله ويعمل صالحاً فله أجره ويكون القصود منه فتح باب الإنابة لهم بعد أن قرعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اختصته الملة في قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون وذكراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلموا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم متفورة . وفي ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا في الناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن ينفه لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل بل السابقون بفعل ذلك قبل التقيد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قضت الآية حق الفريقين .

ويجوز أن تكون من موصولة ، بدلاً من اسم إن ، والفعل الماضي حينئذ باق على المعنى لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال ودخلت الفاء فيه فلهم أجرهم إما على أنها تدخل في الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيبويه * وقائلة خولان فانسح فنتاهم * ونحو « إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم » عند غير سيبويه . وإما على أن الموصول عومل بمعاملة الشرط للإيذان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك .

ويكون النفاذ من الآية حينئذ استثناء صالحى بنى إسرائيل من الحكم ، بضرب التلة

والسكنة والنسب من الله ويكون ذكر بقية سالى الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنة الله في معاملته خلقه ومجازاته كلا على فله .

وقد استشكل ذكر الدين آمنوا في عداد هؤلاء ، وإجراء قوله من آمن بالله عليهم مع أنهم مؤمنون فذكرهم تحصيل الحاصل ، فقيل أريد به خصوص المؤمنين بالسنهم فقط وهم المناقون . وقيل أراد به الجميع وأراد بمن آمن من دلم بالنسبة للخلصين ومن أخلص بالنسبة للمناقين . وهما جوابان في غاية البعد . وقيل يرجع قوله من آمن بالله واليوم الآخر ، لخصوص الذين هادوا والنصارى والصايين دون المؤمنين بقرينة التمام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن . وعندى أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك ، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين الإيمان والعمل الصالح . والمخلصون وإن كان إيمانهم حصلا فقد بقى عليهم العمل الصالح فلما تركب الشرط أو الصلته من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن ينتقر إليها كلا أو بعضاً .

ومعنى من آمن بالله ، الإيمان الكامل وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقرينة التمام وقرينة قوله « وعمل صالحاً » إذ شرط قبول الأعمال ، الإيمان الشرعى لقوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » . وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة المعجزات ، القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى في ذلك التصديق فذلك المكابر غير مؤمن بالله الإيمان الحق . وبهذا يعلم أن لا وجه لبعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » إذ لا استقامة في دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمنى أهل الكتاب والصائبين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بثنة محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون معنى الآية كمنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين « ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بي فله أجران » .

وأما القائلون بأنها منسوخة ، فأحسب أن تأويلها عندم أن الله أسلمهم في أول تلقى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن ينظروا فلما عاندوا نسخها بقوله « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » لئلا يفضى قولهم إلى دعوى نسخ الخبر .

وقوله تعالى « فلهم أجرهم عند ربهم » أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه في مقابلة العمل الصالح والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيوياً بقرينة المقام وقوله « عند ربهم » عندية مجازية مستعملة في تحقيق الوعد كاستعمال في تحقيق الإقرار في قولهم لك عندي كذا. ووجه دلالة عند في نحو هذا على التحقق أن عند دالة على المكان فإذا أطلقت في غير ما من شأنه أن يحمل في مكان كانت مستعملة في لازم المكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون في مكان على أن إضافة عند لاسم الرب تعالى مما يزيد الأجر تحقفاً لأن الضاف إليه أكرم الكرماء فلا يفتي الأجر الكائن عنده^(١).

وإنما جمع الضمير في قوله « أجرهم عند ربهم » مراعاة لما صدق من، وأفرد شرطها أو سلبها مراعاة للفظها. ومحسن ذلك هنا وجعله في الوقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عريضة في معاد الموصولات وأساء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنشأ على قصد الموم في الموصول أو الشرط فلذلك أتى بالضمير الذي في صلتة أو فله مناسبة للفظه لقصد الموم ثم لما جمى بالضمير مع الخبر أو الجواب جُمع ليكون عوداً على بدء فيرتبط باسم (إن) الذي جمى بالموصول أو الشرط بدلا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أولاً، كأنه قيل إن الذين آمنوا إلج كل من آمن بالله وعمل إلج فلا أولئك الذين آمنوا أجرهم فعملهم أشبه الموم على نحو ما يذكره الناطقة في على بعض المقدمات للعالم به. فهو من العام الوارد على سبب خاص.

وقوله « ولا خوف عليهم » قراءة الجميع بالرفع لأن النفي خوف مخصص وهو خوف الآخرة. والتصيير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف نفيًا قاراً، لدلالة الجلة الاسمية على الدوام والثبات، والتصيير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو

(١) ذكرنا هذا التقرير في حالة الدرس قصة ومي أن التها بن النضر وقد عليه وقد من الربهم رجل من عبس اسمه شقيق، فرض فأت قبل أن يأخذ حياء، فلما بلغ ذلك التهان أمر بوضع حياء على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه فقال التابعة في ذلك:

أبقيتَ للبني فضلاً ونعمة	ومحمد من إقيات الحماد
حياء شقيق فوق أحجار قبره	وما كان يحبي قبله قبر واند
أني أهله منه حياء ونعمة	ووب امرئ يسى لآخر قاهد

يخزنون لإفادتهم صيغهم بنى الحزن في الآخرة أى بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية في الآخر. واعلم أن قوله « فلهم أجرهم » مقابل لقوله « وباءوا بنصب من الله » ولذلك قرن بئس الدالة على العناية والرضى. وقوله « ولا خوف عليهم » مقابل وضربت عليهم الدلة لأن الدلة ضد العزة فالدليل خائف لأنه يخشى المدوان والقتل والنزو، وأما المرز فهو شجاع لأنه لا يخشى ضرا ويعلم أن ما قدره له فهو كائن قال تعالى « وفيه العزة ورسوله للمؤمنين » وقوله « ولا هم يخزنون » مقابل قوله « والسكنة » لأن السكنة تقضى على صاحبها بالخزن وتعنى حسن العيش قال تعالى « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة » فالخوف للنفي هو الخوف الناشئ من الدلة والحزن للنفي هو الناشئ من السكنة .

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَا بَيْنَكُم بِقُوَّةٍ
وَإِذْ كُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾

تذكر بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يرتدعوا ولم يشكروا وهي أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يسلوا بالشرية وذلك حينما يحمل الله لموسى عليه السلام في الطور تجليا خاصا للجبل فترمزع الجبل ورتزل وارتجف وأحاط به دخان وضباب ورهود وبرق كما ورد في صفة ذلك في الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفي الفصل الخامس من سفر التثنية فلعل الجبل من شدة الزلازل وما ظهر حوله من الأسحابة والدخان والرهود صار يلوح كأنه سعابة ، ولعلك وصف في آية الأعراف بقوله « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة » (نتقه زعره وقشه) حتى يجبل إليهم أنه يهتر وهذا نظير قولهم استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا المهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى وقالوا « كل ما تكلم الله به فعمله فقال الله لموسى فليؤمنوا بك إلى الأبد » وليس في كتب بني إسرائيل ولا في الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفع فوقهم وإنما ورد ذلك في أخبار ضعاف فلذلك لم نتممه في التفسير . وضمائر الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف

كيلا يقيموا في مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها . ولليثاق في هاته الآية كالمهد في الآيات
التتمة مراد به الشريعة وعدم العمل بها وقد سمته كتبهم مهيدا كما قدمنا وهو إلى الآن
كذلك في كتبهم . وهذه معجزة علمية لرسولنا صلى الله عليه وسلم .

والطور علم على جبل يرية سينا ، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال في لغة الكنعانيين
قل إلى الربية وأنشدوا قول الججاج :

دَأَى جَنَاحِيهِ مِنَ الطَّوْرِ فَمَرَّ مَقْصَى الْبَازِي إِذَا الْبَازِي كَسَّرَ

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبل علم بالنسبة إلى البرية لأنهم وجدوا الكنعانيين
يذكرونه فيقولون الطور يمنون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوها علما له فسموه
الطور . وقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » مقول قول محذوف تقديره قائلين لهم خذوا ،
وذلك هو الذي أخذ اليثاق عليه . والأخذ مجاز عن التلقي والتفهم . والتوة مجاز في الإيحاء
وإثبات التلقي والمزجعة على العمل به كقوله تعالى « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » . ويجوز
أن يكون الله كرم مجازا عن الامتثال أي اذكروه عند عزيمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم
جارية على وفق ما فيه ، أو المراد بالذكر التفهم بدليل حرف (في) المؤذن بالطرفية المجازية
أي استنباط الفروع من الأصول . والمراد بما آتاكم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات المشـ
ر التي هي قواعد شريعة التوراة .

وجملة « لعلكم تتقون » ملة للأمر بقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه »
ولذلك فصلت بدون عطف .

والرجاء الذي يقتضيه حرف (لعل) مستعمل في معنى تقرب سبب التقوى بمحضهم
على الأخذ بقوة ، وتمهد التذكير لما فيه ، فذلك التقرب والتبيين شيعة رجاء الراجي . ويجوز
أن يكون لعل قرينة استيمارة تخيل شأن الله حين هيا لهم أسباب الهداية بحال الراجي تقوأم
وعلى هذا عمل موارد كلمة (لعل) في الكلام السند إلى الله تعالى . وتقدم عند قوله تعالى
« يأها الناس اميدوا ربكم » الآية .

وقوله « ثم توليت من بعد ذلك » إشارة إلى مبادئهم السجل في مدة مفاجاة موسى
وأن الله تاب عليهم بفضل ولولا ذلك لكانوا من الناس من الهالكين في الدنيا أو فيها
وفي الآخرة . ولا حاجة بنا إلى الخوض في مسألة التكليف الإلحائي ومناطة الإلحائي للتكليف

وهي مسألة تكليف اللُّجأ المذكورة في الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار الروية في قلع الطور ورفعهم فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور ، على أنه لو سحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والمتمتع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء لا التخويف لإلغاء التكليف فلا تغفلوا .

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۖ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ١١

هذه من جملة الأخبار التي ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما آتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض في خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة وإنما خالف في حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذكر (إذ) المؤذنة زمن القصة والشمرة بتحقيق وقوعها إلى قوله هنا « ولقد علمتم » لم يبدع هو من وجوه إيجاز القرآن وذلك أن هذه القصة للشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التي تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى للآتي في حكايتها بكلمة إذ لأنها متواترة عندهم بل هذه القصة وقعت في زمن داود عليه السلام ، فكانت غير مسطورة في الأسفار القديمة وكانت معروفة للعالمهم وأخبارهم فأطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليها وتلك معجزة غيبية وأوحى إليه في لفظها ما يؤخذ بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لهمم إذ قال « ولقد علمتم » .

والاعتداء وزنه اتصال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والثاية . وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وظلم الناس والراد هنا اعتداء الأمر الشرعي لأن الأمر الشرعي يشبه بالحد في أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إليهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للمباداة بقلب خالص من الشغل بالدنيا ، فكانت طائفة من سكان آيلة^(١) على البحر رأوا

(١) آيلة - بفتح الهزء وبتاء تأنيث في آخره - بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر في أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالهبة وهي غير ليلياء بكسر الهزء وياءين جمع هبة أي هو اسم بيت المقدس

تَكَازَرُ الْحَيَاتَانِ يَوْمَ السَّبْتِ بِالشَّاطِئِ لِأَنَّهُمَا إِذَا لَمْ تَرَ سَفَنَ الصَّيَادِينَ وَشَبَابَهُمْ أَمِنَتْ فَتَقَدَّمَتْ إِلَى الشَّاطِئِ تَتَنَحَّى أَفْوَاهُهَا فِي الْمَاءِ لَا يَبْلُغُ مَا يَكُونُ عَلَى الشَّوْاطِئِ مِنْ آثَارِ الطَّعَامِ وَمِنْ سَنِيرِ الْحَيَاتَانِ وَغَيْرِهَا فَقَالُوا لَوْ حَفَرْنَا لَهَا حَيَاضًا وَشَرَعْنَا إِلَيْهَا جِدَاوِلَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ خَتَمْنَاكَ الْحَيَاضَ الْحَوْتَ إِلَى يَوْمِ الْأَحَدِ فَنَصَطَّاهَا وَقَعَلُوا ذَلِكَ فَغَضِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ لِهَذَا الْحَرَصِ عَلَى الرِّزْقِ أَوْ لِأَنَّهُمْ يَشْغَلُونَ بِالْمِ يَوْمَ السَّبْتِ بِالْفِكْرِ فَيَا تَحَصَّلَ لَهُمْ أَوْ لِأَنَّهُمْ تَحِيلُوا عَلَى اعْتِيَاظِ الْعَمَلِ فِي السَّبْتِ، وَهَذَا الَّذِي أَحْسَبُهُ لَا اقْتَرَنَ بِهِ مِنْ الْأَسْتِخْفَافِ وَاعْتِقَادِهِمْ أَنَّهُمْ عَلِمُوا مَا لَمْ تَهْتَدِ إِلَيْهِ شَرِيعَتُهُمْ فَمَاقَبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا ذَكَرَهُنَا.

فَقَوْلُهُ فِي السَّبْتِ «يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ (فِي) لِلظَّرْفِيَّةِ . وَالسَّبْتُ مَصْدَرُ سَبَّطَ الْيَهُودَى مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَنَصَرَ بِمَعْنَى احْتَرَمَ السَّبْتَ وَعَظَّمَهُ . وَالْمَعْنَى اعْتَدُوا فِي حَالِ تَعْظِيمِ السَّبْتِ أَوْ فِي زَمَنِ تَعْظِيمِ السَّبْتِ . وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ (فِي) لِلْعَلَّةِ أَيْ اعْتَدُوا اعْتِدَاءً لِأَجْلِ مَا أَوْجَبَهُ احْتِرَامُ السَّبْتِ مِنْ قَطْعِ السَّمَلِ . وَلَمَّا تَحَرَّمَ الصَّيْدُ فِيهِ لِيَكُونَ أَمْنًا لِلدَّوَابِّ .

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ (فِي) ظَرْفِيَّةٌ وَالسَّبْتُ بِمَعْنَى الْيَوْمِ وَإِنَّمَا جُمِلَ الْاعْتِدَاءُ فِيهِ مَعَ أَنْ الْحَفَرَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ لِأَنَّ آتَرَ الَّذِي تَرْتَبُ عَلَيْهِ الْمَصِيَانُ وَهُوَ دَخُولُ الْحَيَاتَانِ لِلْحَيَاضِ بَعَثَ فِي يَوْمِ السَّبْتِ -

وَقَوْلُهُ «فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» كُونُوا أَمْرٌ تَكُونُ الْقِرَدَةُ بِكسر القاف وَفَتْحِ الرَّاءِ جَمْعُ قَرْدٍ وَتَكُونُهُمْ قِرْدَةٌ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ بِتَصْيِيرِ أَجْسَامِهِمْ أَجْسَامَ قِرْدَةٍ مَعَ بَقَاءِ الْإِدْرَاكِ الْإِنْسَانِيِّ وَهَذَا قَوْلُ جُمْهُورِ الْمَلَاءِ وَالْمُفَسِّرِينَ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ بِتَصْيِيرِ عَقُولِهِمْ كَعَقُولِ الْقِرْدَةِ مَعَ بَقَاءِ الْهَيْكَلِ الْإِنْسَانِيِّ وَهَذَا قَوْلُ مُجَاهِدٍ وَالْمُبَرِّدِ حَاصِلُهُ عَلَى كِلَا الْأَعْتَابَيْنِ وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ فِي الْمُبَرِّدِ لِأَنَّ فِيهِ اعْتِبَارَهُمْ بِأَعْسِهِمْ وَاعْتِبَارَ النَّاسِ بِهِمْ بِخِلَافِ الثَّانِي وَالثَّانِي أَقْرَبُ لِلتَّارِيخِ إِذْ لَمْ يَنْقَلِ مَسْخٌ فِي كِتَابِ تَارِيخِ الْعِبْرَانِيِّينَ وَالْقِدْرَةُ سَالِحَةٌ لِلْأُمُورِ وَالْكُلُّ مُمَجَّزَةٌ لِلشَّرِيعَةِ أَوْلَادُ وَلِذَا قَالَ الْفَخْرُ لَيْسَ قَوْلُ مُجَاهِدٍ بِبَعِيدٍ جَدًّا لَكِنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ مِنَ الْآيَةِ وَلَيْسَ الْآيَةُ مَرِيحَةً فِي الْمَسْخِ . وَمَعْنَى كُونَهُمْ قِرْدَةٌ أَنَّهُمْ لَمْ يَتَقَلَّبُوا الشَّرِيعَةَ بِفَهْمِ مَقَاصِدِهَا وَمَعَانِيهَا وَأَخَذُوا بِصُورَةِ الْأَلْفَاظِ فَقَدْ أَشْبَهُوا الْجَمَاوَاتِ فِي وَقُوفِهَا عِنْدَ الْمَسُوسَاتِ فَلَمْ يَتَمَيَّزُوا عَنِ الْجَمَاوَاتِ إِلَّا بِالشَّكْلِ الْإِنْسَانِيِّ وَهَذِهِ الْقِرْدَةُ تَشَارِكُهُمْ فِي هَذَا الشَّبهِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ مُجَاهِدٍ هُوَ مَسْخُ قُلُوبٍ لَا مَسْخُ ذَوَاتٍ .

ثم إن القائلين بوقوع المسخ في الأجسام اعتقوا أو كادوا على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لا يتناسل وروى ذلك ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أنه قال «لم يهلك الله قوماً أو يمدب قوماً فيجعل لهم نسلاً» وهو صريح في الباب ومن العلماء من جوز تناسل المسوخ وزعموا أن القليل والقرود والضب والخنزير من الأمم المسوخة وقد كانت العرب تعتقد ذلك في الضب قال أحد بني سليم وقد جاء لزوجه بضب فأبت أن تأكله :

قالت وكنت رجلاً فطيناً هذا لعمر الله إسرائيلينا

حتى قال بمض الفقهاء بجرمة أكل القليل ونحوه بناء على احتمال أن أصله نسل آدمي قال ابن الحاجب «وأما ما يذكر أنه مسوخ كالقيل والقرود والضب ففي المذهب الجواز لمعوم الآية والتحريم لما يذكر» أي لمعوم آية المذكورات، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز وقد روى مسلم في أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاة شربته اهـ . وقد تأوله ابن عطية وابن رشد في البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم من اجتهاد قبل أن يوقفه الله على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود، قلت يؤيد هذا أنه قاله من اجتهاد قوله «ولا أراها» . ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها .

وهذا الأمر التكويني كان لأجل العقوبة على ما اجتروا من الاستخفاف بالأمر الإلهي حتى تحيلوا عليه وفي ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالخيل على تجاوز أوامره ونواهيه فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحكم فالتحليل على خرق تلك الحكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن يتشغل جواز الخيل بقوله تعالى في قصة أيوب «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تمنح» لأن تلك قوى من الله تعالى لنبيه لتجنب الحنث الذي قد يتفادى منه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يبين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه

عاطفة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة في ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نتمرس لها في سورة ص وفيها تحييص .

وقوله «فجملناها نكالا» عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله يقلنا لهم كونوا فردق؛ والنكال بفتح النون المقاب الشديد الذي يردع الماغب عن المود للجناية ويردع غيره عن ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع ويقال نكل به تنكيلا ونكالا بمعنى عاقبه بما ينم عنه من المود . والمراد بما بين يديها وما خلفها ما قارنها من معاصيهم وما سبق بمعنى أن تلك الفعل كانت آخر ما فعلوه فزلت العقوبة عندها ولما بين يديها من الأمم القريبة منها ولما خلفها من الأمم البعيدة . والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر .

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٢٦

نرصد هذه الآية لقصة من قصص بني إسرائيل ظهر فيها من قلة التوفير لنبيهم ومن الإعانات في السألة والإلحاح فيها إما للتفصي من الإمتثال وإما لبدد أنهمهم من مقصد الشارع ورومهم التوقيف على ما لا قصد إليه . قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها » الآيات وإن قول موسى «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم في تلقى التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزواً والإعانات في السألة فأريد من تقديم جزء القصة تمدد تقريبهم هكذا ذكر صاحب الكشف والموجهون لكلامه ، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضى إلا تنكيك القصة إلى قصتين تمنون كل واحدة منهما بقوله « وإذ » مع بقاء الترتيب، على أن الذام قد تدرج بحكايتها والتنبيه عليها بنحو قوله « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » وقوله « ما كانوا يفطنون » .

فالذي يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى وهى الحكية هنا إلى أمر موسى بإيأم بذبح بقرة وهذه هى القصة التى أشارت إليها التوراة فى السور الرابع وهو سفر التشريع الثانى (ثنية) فى الإصحاح ٢١ أنه « إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتل

يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقر لم يحرق عليها ولم تنجّر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرق ولم يزرع ويقطعون عنقها هناك ويتقدم الكهنة من بني لاوي فينسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة في الوادي ويقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أيدينا سافكه فينفر لهم الدم « اه . هكذا ذكرت القصة بإجمال أضع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح أهو إضاعة ذلك الدم بإطلاء هو عند تعذر معرفة المذبح بالقتل وكيفما كان فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل نفس جهل قاتلها وهي المشار إليها هنا ، ثم كان ما حدث من قتل القتيل الذي قتله أبناء عمه وجاءوا مظهرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة نزلت في يوم ذبح البقرة فأمرهم الله بأن يضربوا القتيل يممض تلك البقرة التي شأنها أن تذبح عند جهل قاتل نفس . وبذلك يظهر وجه ذكرهما قصتين وقد أجل القرآن ذكر القصتين لأن موضع التذكير والبيرة منهما هو ما حدث في خلالهما لا تفصيل الوقائع فكانت القصة الأولى تشريفاً سبق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشرية وعلى طلب أشياء لا ينبغي أن يظن اهتمام التشريع بها ، وكانت القصة الثانية منه عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسوله فيها الله لهم ليزدادوا إيماناً ولذلك ختمت بقوله « ويرىكم آياته لعلكم تعقلون » وأنتمت بقوله « ثم تستلوبكم من بعد ذلك » .

والثاني أكيد في قوله إن الله يأمركم بحكاية لما عبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذي لوقع في الرمية لوقع مؤكداً إن .

وقولهم تتخذنا هزواً استفهام حقيق لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتيل كالباب وتتخذنا بمعنى نجعلنا وسيأتي بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى « اتخذنا أسناماً آلهة » في سورة الأنعام والمهزؤ يضم الهمة والزاي وبسكون الزاي مصدر اهزأ به هزماً وهو هنا مصدر بمعنى المفعول كالصيد والخلق .

وقرأ الجمهور هزواً بضمين وهمز بعد الزاي وصلاً ووقفاً قرأ جزء بسكون الزاي وبالحمز وصلاً ، ووقف عليه بتخفيف الحمز واوا وقد رسمت في المصحف ، واوا قرأ حفص يضم الزاي وتخفيف الحمز واوا في الوصل والوقف .

وقول موسى « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » تبرؤ وتنزه عن الهزء لأنه لا يليق بالقلاد الأفضل فإنه أخص من الزح لأن في المزور مزحاً مع استخفاف واحتقار المزورح معه على أن الزح لا يليق في الجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفي أن يكون من الجاهلين كناية عن نفي الزح بنفي مزومه، وبالغ في التنزه بقوله أعوذ بالله أى منه لأن المياذ بالله أبلغ كلمات النفي فإن المرء لا يعمد بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يتلبه إلا الله تعالى . وصينية أن أكون من الجاهلين أبلغ في انتفاء الجهالة من أن لو قال أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتى في سورة الأنعام عند قوله « وما أنا من المهتدين » .

والجهل ضد العلم وضد العلم وقد ورد لهما في كلام العرب، فمن الأول قول عمرو بن كلثوم .
 ألا لا يجهلن أحد هينا فتجهل فوق جهل الجاهلينا
 ومن الثانى قول الحاسى * فليس سواء عالم وجهول * وقول النابغة :
 وليس جاهل شيء مثل من علما

﴿ قَالُوا أَذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ أَفَارِشٌ
 وَلَا بُكْرَةٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ ٥٥

جى . في مراجعتهم لتبيينهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات وهى طريقة حذف الماطف بين أفعال القول وقد بيناها لكم في قصة خلق آدم .

ومعنى ادع لنا يحتمل أن يراد منه الدعاء الذى هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب فيكون في الكلام رغبتهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة للقاسد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين القرية تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فمبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى . ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهرى بناء على وهمهم أن الله بعيد السكان ، فسأله يجر بصوته . وقد نهى المسلمون عن الجهر بالدعاء في صدر الإسلام ، واللام في قوله لنا لام الأجل أى ادع

هنا ، وجزم بين في جواب ادع لتزليل السبب منزلة السبب أى إن تدعه يسمع فيبين وقد تقدم .

وقوله « ما هي » حكى سؤالهم بما يدل عليه بالسؤال بما في كلام العرب وهو السؤال من الصلة لأن (ما) يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتما أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال كريم أو حليم وليس (ما) موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشف فتكلموا لتوجيهه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم تزولوا هاته البقرة المأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لتزابة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الوقع هنا للسؤال ب(أى) أو (كيف) وهو وهم نبه عليه التفتراني في شرح الكشف واعتضده بكلام للفتاح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما . والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن آيّا إنما يسأل بها عن عيز الشيء من أفراد من نوعه التيسر به وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أى نحو « أى الفريقين خير » وأى البقرتين أعجبتك وليس لنا هنا بقرات مميزات يراد تمييز إحداها .

وقوله « قال إنه يقول إنها بقرة » أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بأن لها كاد ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكد به ، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تعنتهم وتصلبهم ، ويجوز أن يكون التأكيذ الذى فى كلامهموسى لتزليلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جريا على اهتمامهم السابق فى قولهم « آتخذنا هزؤا » جوابا عن قوله « إن الله يأمركم » .

ووقع قوله « لا فارض ولا بكر » موقع الصفة لبقرة وأقحم فيه حرف (لا) ليكون الصفة بنفى وصف ثم بنفى آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين فلما نعى بحرف لا أجرى الإعراب على ما بعده لأن لاغير طاملة شيئا فيمتد ما قبل لا على عمله فيما بعدها سواء كان وصفا كما هنا وقوله تعالى « زيتونة لا شرقية ولاغربية » وقول جورية أو حورية بن بدر الراى :

وقد أدركتنى والموادئُ حجة أسنة قوم لا ضفاف ولا هزل

أو حالاً كقول الشاعر وهو من شواهد النحو :
 قهرت البعداً لاستعينا بمُصبة ولكن بأنواع الخدائع والمكر^(١)
 أو مضافاً كقول النابغة :

وشيمة لا وإن ولا وإن أقوى وجدر إذا خاب المقيدون ساعد

أو خبر مبتدأ كما وقع في حديث أم زرع قول الأولى « لا سهل فبرقي ، ولا ممين خيفقل » على رواية الرفع أى هو أى الزوج لا سهل ولا ممين . وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها في الخبر والنسب والحال أى بأن يكون الخبر ونحوه شيتين فأكثر فإن لم يكن كذلك لم يجز إدخال (لا) في الخبر ونحوه وجعلوا بيت جورية أو حورية ضرورة وخالف فيه اللبرد . وليست (لا) في مثل هذا بعامة عمل ليس ولا عمل إن ، وذكر النحاة لهذا الاستعمال في أحد هذين البابين لمجرد المناسبة . وأعلم أن تى وصفين بحرف (لا) قد يستعمل في إضافة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالى ذينك الوصفين مثل ما في هذه الآية بدليل قوله « هوان بين ذلك » ومثل قوله تعالى « مذنبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » وقد يستعمل في إرادة مجرد تى ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب في الفرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو الناب كقوله تعالى « في سموم وحيم وظل من يحوم لا بارد ولا كريم » .

والفارض السنة لأنها فرضت سنها أى قطعتها . والفرض القطع ويقال للقديم فارض .
 والبكر الفتية مشتقة من البكرة بالضم وهى أول النهار لأن البكر فى أول السنوات عمرها والهوان هى للتوسطة السن .

وإنما اختيرت لهم الهوان لأنها أضع وأقوى ولذلك جمعت الهوان مثلاً للشدّة فى قول النابغة :

ومن يترقى البعدتان تنزل بمولاه هوان غير بكر
 أى مصيبة هوان أى عظيمة . ووصفوا الحرب الشديدة فقالوا حرب هوان .
 وقوله بين ذلك أى بين هذين السنين ، فالإشارة للذكر المتعدد .

(١) بفتح الاء للخطاب .

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متدد وإن كان كلمة واحدة في نحو بينها . وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالذكور كما تقدم قريباً عند قوله تعالى « ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » .

وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عنوان تريضاً بشاوتهم واحتياجهم إلى تسكين التوسيف حتى لا يترك لهم مجالاً لإعادة السؤال .

فإن قلت هم سألوا عن صفة غير معينة فن أن علم موسى أنهم سألوا عن السن ومن أين علم من سؤالهم الآن بما هي أيضاً أنهم سألوا عن تدريبها على الخدمة .

قلت يحتمل أن يكون ما هي اختصاراً لسؤالهم المشتمل على البيان وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما نحكي في القرآن مرادف سؤالهم فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعله بأن أول ما تتلقى به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السن فهو أهم صفات الدابة ولا سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثاني المبهم علم أنهم ييقن من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أي عدم الخدمة لأن ذلك أمر ضئيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعبها .

وقوله « فافعلوا ما تؤمرون » الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع المندمع الحث على الامتثال كما هي في قول عباس بن الأخنف .

قالوا خراسان أقمى ما أراد بنا ثم القول فقد جئنا خراسانا

أي فقد حصل ما تلتزم به من طول السفر . والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والمائد محذوف بعد حذف جاره على طريقة التوسع لأنهم يقولون أمرتك بالخير، فتوصلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير .

وفي حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعد ما كلفوا به من اختيارها عواناً دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقبلة لأنه لا أمرهم بالمبادرة بالذبح حينئذ علمنا وعلموا أن ما كلفوا به بعد ذلك من طلب أن تكون صفراء قائمة وأن تكون

سائلة من آثار الخدمة ليس مما أَرَادَهُ اللهُ تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق إذ كيف تكون تلك الأوصاف مرادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها في حكمة الأمر بالذبح لأنه سواء كان أمراً يذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسامة فليس لشيء من هاته الصفات مناسبة للحكم وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارئ قصد منه تأديبهم على سؤالهم فإن كان سؤالهم للطفل والتطفل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتذرع للمعصيان ، وإن كان سؤالاً ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضي أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد « وإنا إن شاء الله لمتقون » فتكليفهم بهاته الصفات السير وجودها مجتمعة تأديب على سوء فهمهم في التشريع كما يؤدّب طالب العلم إذا سأل سؤالاً لا يليق برتبته في العلم . وقد قال عمر لأبي عبيدة في واقعة الفرار من الطاهون « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة » . ومن ضروب التأديب الحل على عمل شاق ، وقد أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمه عباساً رضى الله عنه على الحرص حين حل من خمس مال النتم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له مرأحداً يرفقه لي فقال لا آمر أحداً فقال له إرفقه أنت لي فقال لا ، حتى جعل العباس يحتمل من المال ويرجيه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقي فذهب والنبي صلى الله عليه وسلم يبعه بعمره تعجباً من حرصه كما في صحيح البخارى .

وبما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سبقت مساق النظم وعدت القصة في عداد قصص مساوئهم وسوء تلقينهم للشرية بأصناف من التقصير عملاً وشكراً وفهماً بدليل قوله تعالى آخر الآيات « وما كادوا يفعلون » مع ما روى عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .

وبهذا تملكون أن ليس في الآية دليل على تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء.

والقول بفتح القال فقول من ذل ذلا بكسر الذال في المصدر بمعنى لان وسهل . وأما القل
بضم القال فهو شد المز ومصدران لفعل واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المتين .
والمنى أي لم تبلغ سن أن يحرت عليها وأن يسق يجرها أي هي عجلة قاربت هذا السن وهو
الموافق لما حدد به سنّها في التوراة .

ولا ذلول صفة لبقرة . وجملة تثير الأرض حال من ذلول .

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهرها وظاهره باطنا أطلق على الحرث فعل
الإثارة تشبيها لا بقلب أجزاء الأرض بشدة الشيء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى
«تثير سحابا» أي تبعثه وتنقله ونظير هذا الاستعمال قوله في سورة الروم «وأثاروا الأرض»
ولا تسق الحرث في محل نصب على الحال .

وإقسام لا بمد حرف المطف في قوله ولا تسق الحرث مع أن حرف المطف على النقي
بها ينفي عن إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال الفصيح في كل وصف أو ما في مناه أدخل فيه
حرف لا كما تقدم في قوله تعالى «لا فارض ولا بكر» فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسق
الحرث صار تقدير الكلام أنها بقرة لا تثير الأرض ولا تسق الحرث فجرت الآية على الاستعمال
الفصيح من إعادة لا وبذلك لم تكن في هذه الآية حجة للبرد كما يظهر بالتأمل .

واختيار الفعل المضارع في تثير وتسق لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع
ولأن المضارع دال على الحال . و«مسلة» أي سليمة من عيوب نوعها فهو اسم مفعول من سلط
البني للمفعول وكثيرا ما تذكر الصفات التي تعرض في أصل الخلقة بصيغة البناء للمجهول في
الفعل والوصف إذ لا يحظر على بال التكلم تعيين فاعل ذلك ومن هذا معظم الأفعال التي أترم
فيها البناء للمجهول .

وقوله «لا شية فيها» صفة أخرى تميز هذه البقرة عن غيرها . والشية العلامة وهي
بذرة فلة منى وشى الثرب إذا نسجه ألوانا وأصل شية وشية ويقول الرب ثوب موسى وثوب
وشى، ويقولون ثور موسى الأكارع لأن في أكارع ثور الوحش سواد يخالط صفته فهو ثور
أشيه ونظائره قوم فرس أبلق . وكبش أدرع . وتيس أزرق وغراب أبقع . بمعنى مختلط لونين .
وقوله «قالوا الآن جئت بالحق» أرادوا بالحق الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما تقول
جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون نبيهم فإن

قلت لماذا ذكر هنا بلفظ الحنّى وهلا قيل قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبّت .
 قلت لعل الآية حكّت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في أنفسهم محتمل للرجوعين
 غفكي بما يرافقه من الريبة تنبيها على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ التزيهة في مخاطبة أنبيائهم
 وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا ، فنهينا نحن عن أن نقوله بقوله
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا » وهم لقلة جدارتهم بهم الشرائع
 قد توهوا أن في الأمر بذبح بقرة دون بيان صفاتها تقصيرا كأنهم غفلوا الأمر بالذبح كالأمر
 بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بين لهم الصفات التي تختلف
 بها أغراض الناس في الكسب للبقر غلنا منهم أن في علم النبي بهذه الأغراض الدنيوية كلالا
 فيه ، فلذا مدحوه بمد البيان بقولهم الآن جئت بالحق كما يقول المتحنّ للتليذ بعد جمع صور
 السؤال الآن أصبت الجواب ، ولعلمهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردى وغيره في التشريع .
 فليحذر المسلمون أن يقتوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك واذموا لأجله .

﴿ فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ ٧١

عطف الفاء جملة فذبحوها على مقدر معلوم وهو فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك
 وهذا من إيجاز الحذف الاختصاري ولما ناب المظوف في الموقع عن المظوف عليه صح أن
 تقول الفاء فيه للفصيحة لأنها وقعت موقع جملة عذوفة فيها فاء للفصيحة ولك أن تقول إن
 فاء الفصيحة ما أفصح عن مقدر مطلقا كما تقدم وقوله « وما كادوا يفعلون » تريض بهم
 بذكر حال من سوء تلقبهم الشريعة تارة بالإعراض والتفريط ، وتارة بكثرة التوقف والإفراط
 وفيه تلميح للمسلمين بأسول التفقه في الشريعة ، والأخذ بالأوصاف المؤثرة في معنى التشريع
 دون الأوصاف الطردية ، ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا آية بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا
 فشدد الله عليهم . وروى ابن مردويه والبراء وابن أبي حاتم بسندهم إلى الحسن البصري عن
 رافع عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها
 لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم » وفي سنده عبادة بن منصور وهو ضعيف ، وكان
 النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أصحابه من كثرة السؤال وقال « فإنما أهلك الدين من قبلكم
 كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » وبين للذي شأنه عن اللقطة ما يفعله في شأنها فقال

السائل: فضالة النعم - قال - « هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فنضب رسول الله وقال مالك ولها معها حذؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها » .

وجله وما كادوا يفعلون يحتمل الحال والاستثناء والأول أظهر لأنه أشد رهلا للجملة وذلك أسهل الجمل أى ذبحوها فى حال تقرب من حال من لا يفعل، والمعى أنهم ذبحوها مكرهين أو كاللكرهين لا أظهروا من الماطلة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتمائته وقتا متصدا تماما عرфия بحسب المقامات الخطائية للإشارة إلى أن محاطتهم قارنت أول أزمة الذبح . وعلى الاستثناء يصح اختلاف الزميين أى فذبحوها عند ذلك أى عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل ثم إن « ما كادوا يفعلون » يقتضى بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفى مقاربة الفعل يقتضى عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله « فذبحوها » فأما على وجه الاستثناء فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك وقد أجاب بمثل هذا جماعة يمتنون كأن الفعل وقع بغاة بعد أن كانوا بمنزل منه هل أنه مبني على جمل الواو استثناء وقد علمتم بعده . قالوجه الفاعل للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا فى مفاد كاد للنفية فى نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجى إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذى فى قوله كاد يقوم أى قارب فإنه لا يقال إلا إن اقارب ولم يفعل ونفيها نفيًا للفعل بطريق نفى الخطاب فهو كالنطوق وأن ماورد مما يوم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وتعيين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى وما كادوا يفعلون فى هذه الآية أى فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك ولعلمهم يحصلون الجمع بين تجربتين متنافيتين فى الصورة قرينة على قصد زمانين وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية إذ قال :

ويُثبت كاد يُنفى الخبرُ وحين ينفى كادَ ذاك أجدر
وغير ذاك على كلامين يؤد كَوَلَدَتْ هند ولم تَكَدْ تلد

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع . وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي انطب
على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول وأن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس وقد
اشتهر هذا بين أهل الأعراب حتى ألّف فيه أبو العلاء الممرى بقوله :

أَتَحْوَى هَذَا الْمَصْرَ مَا هِيَ لَفْظُهُ أَنْتَ فِي لِسَانِي جُزْءٌ وَتَمُودُ
إِذَا اسْتَمِعْتِ فِي سُورَةِ الْجَنَحِ أُثْبِتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُزْءٍ

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى « فذبحوها وما كادوا يفعلون » وهذا من غرائب الاستعمال
الجارى على خلاف الوضع النوى . وقد جرت في هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبد القاهر
في دلائل الإعجاز وهي أن منبسة المنى الشاعر قال : قدم ذو الرمة الكوفة فوق على ناقته
بالكناسة^(١) يشد قصيدته الحائية التي أولها :

أَمَرَلْتَنِي نَمَى سَلامَ عَلَيْكَا عَلَى النَّائِي وَالنَّائِي يُوَدُّ وَيَنْصَحُ
حتى بلغ قوله فيها :

إِذَا غَيَّرَ النَّائِي الْحَبِينَ لَمْ يَكُنْ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةٍ يَرَحُ

وكان في الحاضر ابن شبرمة فناداه ابن شبرمة يا غيلان أراه قد برح قال فشق ناقته
وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال « لم أجد » عوض « لم يكد » قال منبسة فلما انصرفت
حدثت أبي فقال لي أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة ، وأخطأ ذو الرمة حين غيّر
شعره لقول ابن شبرمة إنما هذا كقول الله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده
لم يكد يراها » وإنما هو لم يرها ولم يكد .

وذهب قوم منهم أبو الفتح بن جني وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل إلى أن أصل
كاد أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على
وقوع الفعل بعد بقاء وجهه وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يقع وأشار عبد القاهر إلى أن
ذلك استعمال جرى في الصرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تمثيل بأن تشبه حالة من فعل الأمر
بعد عناه بحالة من بعد عن الفعل فاستعمل المركب البالي على حالة التشبه به في حالة التشبه ، ولعلهم
يحملون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا التقصد . قال في التسهيل « وتنفي كاد إعلالاً

(١) الكاسة: بضم الكاف أصله اسم لا يكس، وسميها ساحة بالكوفة مثل الربد بالبصرة

يوقع الفعل عسيراً أو يبدمه وعدم مقارنته « واعتذر في ترحه لتسهيل عن ذى الرمة في تنييره بيته بأنه غيره لفخ احتمال هذا الاستعمال . وذهب قوم إلى أن كاد إن عتيت بصينة المضارع فهي لنفى المقاربة وإن عتيت بصينة الماضي فهي للإثبات وشبهته أن جاءت كذلك في الآيتين «لم يكدرها» وما كادوا يفعلون» وأن تقي الفعل للماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف تقي المضارع . وزعم بعضهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع . وعندى أن الحق هو الذهب الثانى وهو أن تعيها في معنى الإثبات وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة معنى النفى جعلوا تعيها بالعكس كما فعلوا في لو ولولا ويشهد لذلك مواضع استعمال تعيها فإنك تجد جميعا بمعنى مقاربة النفى لا تقي المقاربة ولعل ذلك من قبيل القلب الطرود فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكدر يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تحمل حرف النفى الذى حقه التأخير مقدماً ولعل هذا الذى أشار إليه القرطبي بقوله « جرت في لسانى جرم وثمود » ويشهد لكون ذلك هو المراد تنيير ذى الرمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب التوق فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لا تقطاعه إلى سكوني باديته كان في مرتبة شراء الرب حتى حد فيمن يحتج بشراء وما كان مثله ليغير شمره بعد التسكر لو كان لصحته وجه فما اعتذر به عنه ابن مالك في شرح التسهيل ضعيف . وأما دعوى الجواز فيه فيضعفها إيراد هذا الاستعمال حتى في آية لم يكدرها فإن الواقع في الظلام إذا مد يده يراها بناء وقال تأبط شرا « فأبت إلى فهم وما كدت آيا » وقال تعالى « ولا يكاد يبين » .

وإنما قال وما كادوا يفعلون ولم يقل يذبحون كراهية إمادة اللفظ تفننا في البيان .

﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ خُجِّرَ مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا أضرِبُوهُ بِمَعْصِيهَا كَذَلِكَ يُخْرِجُ اللَّهُ الْغَوَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾⁷³

تصديده ياذ على طريقة حكاية ماسبق من تعداد النعم والألطاف ومقابلتهم بإيها بالكفران والاستخفاف بوى إلى أن هذه قصة نمر قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح

لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذى أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا اتخذنا هزواً وفى ذلك إظهار معجزة موسى . وقد قيل إن ما حكى في هذه الآية هو أول القصة وإن ما تقدم هو آخرها وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول في بيانها وتوحيدها .

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة فلملما مما أدمج في قصة البقرة المتقدمة لم تترض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشريفاً بعده .

وأشار قوله « قتلتم » إلى وقوع قتل فيهم وهى طريقة القرآن في إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرباً على طريقة الرب في قولهم قتل بنو فلان فلاناً قال النابغة يذكر بنى « حن »^(١) .

وهم قتلوا الطائي بالجور عنوة أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن قرا من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمهم وطرحوه في حلة قوم وجاءوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم بهتاناً وأنكر التهمون فأمره الله بأن يضرب القتل ببعض تلك البقرة فينقطع ويخبر بقاتله، والنفس الواحد من الناس لأنه صاحب نفس أى روح ونفس وهى مأخوذة من التنفس وفى الحديث ما من نفس منقوسة وإلشمارها بمعنى التنفس اختلفت فى جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام عيسى « تعلم ما فى نفسي ولا أعلم ما فى نفسك » ولقوله فى الحديث القدسي « وإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي » وقيل لا يجوز إلا للمشكلة كما فى الآية والحديث القدسي والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس فالنفس الذات قال تعالى « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » . وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه ومنه قوله تعالى « تعلم ما فى نفسي » وقول الرب قتل فى نفسي أى فى تفكرى دون قول لفظى، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسى على اللسان التى فى عقل المتكلم التى يبر عنها باللفظ . وإداراتهم اقتتال ، وإداراتهم أصله تداراتهم تفاعل من الداء وهو الدفع لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه فلما أريد إدخال انتهاء على الدال على قاعدة تاء الاقتتال مع الدال والبدال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام .

وقوله « والله يخرج » جلة حالية من إداراتهم أى تداراتهم فى حال أن الله سيخرج ما كتمتموه فاسم الفاعل فيه للمستقبل باعتباره عاملاً وهو إداراتهم .

(١) بماء ميملة مضمومة ونون مشددة حى من عنزة .

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل الخطابين منزلة أسلافهم لحل تبعثهم عليهم بناء على ما تقرر من أن خلق السلف يسرى إلى الخلف كما يبناء فيها مضي وسنينه إن شاء الله تعالى عند قوله « أتعلمون أن يؤمنوا لكم » .

وإنما تسلفت إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلي هذا القتل مع أن دمه ليس بأول دم ملل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يصنع دم في قومه وهو بين أظهرهم ويعرأى منه ومسمع لاسيما وقد قصد القاتلون استغفال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه فلم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضعف يقينها برسولها وكان ذلك مما يزيد شكاً في صدقه فيقبلوا كافرين فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى ورحمة بالأمّة لثلاث فلما يشكركم عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم كما في حديث حويصة وعيصمة الآتي لظهور الفرق بين الحاليين بالثناء تدير المكيدة والثناء شك الأمّة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس .

وقوله كذلك يحيى الله الموتى الإشارة إلى مخوف للإيجاز أي قضي بوه فحي فأخبر بمن قتله أي كذلك الإحياء يحيى الله الموتى فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيميائية الشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته فالقصص من التشبيه بيان إمكان الشبه كقول النبي :
فإن نفق الأنعام وأنت منهم فإن المسك بمضى دم التزال

وقوله كذلك يحيى الله الموتى من بقية القول لبي إسرائيل فيتعين أن بقدر وقتنا لهم كذلك يحيى الله الموتى لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمّة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى .

وقوله « لعلكم تعقلون » رجا لأن يعقلوا فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل كلها .

وقد جرت عادة فقهاءنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دمي عند فلان موجبا للقصاص ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعا على الاحتجاج بشرع من قبلنا وفي ذلك تنبيه على أن عمل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله فدل على أن قول المقتول كان معتبرا في أمر السماء . والقرآن قد أجلت أمر السماء إجمالا شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على

وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب القصاص ولا كان الظن بتلك الجريمة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من المظنون تبين أن هناك شيئاً أقوى به الدعوى وهو القسامة وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تنفد أحكاماً وأجلب ابن العربي بأن المجزة في إحياء الميت فلا حي مبار كلامه ككلام سائر الأحياء وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع، والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتاً وتقياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه وقد تفصاه القرطبي وليس من أغراض الآية .

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ٧٤

ثم هنا للترتيب الرتبى الذى تنبأ له ثم إذا عطف الجمل أى ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفكم الآيات فحست قلوبكم « وكان من البميد قسوتها . وقوله « من بعد ذلك » زيادة تمجيب من طرق القساوة للقلب بعد تكرار جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القطاوى :

أكفرا بعد ودّ الموتِ هـي وبمَدَّ عَطَائِكَ المائنة الرُّنَاعَا

أى كيف أكفر نعمتك أى لا أكفرها مع إنجائكلى من الموت إلخ . ووجه استعمال بعد فى هذا المعنى أنها مجاز فى معنى (مع) لأن شأن السبب أن يتأخر عن السبب ولما لم يكن المقصد التنبيه على تأخره لالهم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو تقياً عبر بيمد عن معنى (مع) مع الإشارة إلى التأخر الرتبى .

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المبر عنها بالقلوب فالمعنى الجامع الوصفين هو عدم قبول التحول عن الحالة الوجودية إلى حالة تحالفها . وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المنين الحسى والقلبى وهو احتمال ضعيف ، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت فى القلوب مجازاً وهو الصحيح ، فقد شاع هذا

المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة فأل اللفظ إلى الدلالة على التقدير المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع وقد دل على ذلك اللفظ في قوله «أو أشد قسوة» كما سيأتي .

وقوله «فهي كالحجارة» تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بمدح كناية الحالة المعبر عنها بقست لأن التسوية هي وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء في هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء أى إذا علت أنها قاسية فشبهها بالحجارة كقول الناجية يصف الحجيج :

عليهم شعثٌ حامدون لهم فهنَّ كطراف الحنَّيَّ خواشع

وقد كانت صلابة الحجر أمرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها . وهذا الأسلوب يسمى عندي تهئية التشبيه وهو من محاسنه، وإذا تتبعت أساليب التشبيه في كلامهم تجدها على ضربين ضرب لا يهيأ فيه التشبيه وهو التائب وضرب يهيأ فيه كما هنا والمطف بالفاء في مثله حسن جدا وأما أن يأتي التكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندي يمد منموما وقد رأيت بيتاً جمع تهئية التشبيه والمدح عنه وهو قول ابن نباتة :

في الريق سُكَّر وفي الآصداغ تحميد هذا الدُّمَام وهاتيك النفاقيد

فإنه لما ذكر السكر تهيأ التشبيه بالخير ولكن قوله تحميد لا يناسب النفاقيد

فلن قلت لم عدته منموما وما هو إلا كتجريد الاستمارة .

قلت لا لأن التجريد يجرى بمد تكرار الاستمارة ولم بها فيكون ثمننا لطيفاً بخلاف ما يجرى

قبل العلم بالتشبيه .

وقوله «أو أشد قسوة» مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله «فهي كالحجارة»

وأو بمعنى بل الانتقالية لتوفر شرطها وهو كون ممتطوفاً جملة .

وهذا المني متولد من معنى التخيير الموضوع له أو لأن الاعتقال ينشأ عن التخيير فلئن القلوب بمد أن شبهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف في الوصف من المشبه به يُبين على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقى إلى التفضيل في وجه الشبه على حد قول ذي الرمة^(١) :

(١) لبه إليه ابن جني وقال البندادي لم أجده في ديوان ذي الرمة .

بَدَتْ مثل قرن الشمس في روتق المُحْيى وصورتها أوانت في العين أُنلج
 فليست أو للتخيير في اتشبيه أى ليست عاطفة على قوله الحجارة المجرورة بالكاف لأن
 تلك لها موقع ما إذا كُرّر الشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى «أو كصيب من السماء» .
 ويجوز أن تكون للتخيير في الأخبار عطفا على الخبر الذى هو كالحجارة أى فى مثل
 الحجارة أو هى أقوى من الحجارة والقصود من التخيير أن التكلم يشير إلى أنه لا يرى
 بكلامه جزافا ولا يذمهم تحاملا بل هو مثبت متحرر في شأنهم فلا بُدَّت لهم إلا ما تبين له
 بالاستقراء والتقصى فإنه ساوأم بالحجارة في وصف ثم تقصَّى فرأى أنهم فيه أقوى فسكانه
 يقول للمخاطب إن شئت فسوِّهم بالحجارة في القسوة ولك أن تقول هم أشد منها وذلك يفيد
 مفاد الاتقال الذى تدل عليه بل وهو إنما يحسن في مقام التلم لأن فيه تلطفاً وأما في مقام
 اللحن فالأحسن هو التعبير بيل كقول الفرزدق :

فكالت لنا أهلا وسهلا وزودت جنى النحل بل مازودت منه أطيب

ووجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة في القساوة أن القساوة التى اتصفت بها القلوب
 مع كونها نوعا منأى أنواع قساوة الحجارة قد اشتركا في جنس القساوة الراجمة إلى معنى
 عدم قبول التحول كما تقدم فهذه القلوب قساوتها عند التخصيص أشد من قساوة الحجارة لأن
 الحجارة قد يترتبها التحول من صلابتها وشدهتها بالفرق والتشقق وهذه القلوب لم تُجدِّ فيها
 محاولة .

وقوله « وإن من الحجارة لما يتفجر » إلخ تلميل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن
 يستغرب ، وموضع هذه الواو الأولى في قوله « وإن من الحجارة » عسيرة قليل هى للحال من
 الحجارة القدرة بعد أشد أى أشد من الحجارة قسوة ، أى تفضيل القلوب على الحجارة في
 القسوة يظهر في هذه الأحوال التى وصفت بها الحجارة ومعنى التقيد أن التفضيل أظهر في
 هذه الأحوال ، وقيل هى الواو للعطف على قولهم فى كالحجارة أو أشد قسوة ، قاله
 الحفترائى ، وكأنه يحمل مضمون هذه الموطقات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة
 في القساوة بل يحصلها إخبارا عن مزايا فضلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء . بما يحصل عن
 هذه الحجارة من منافع في حين تمطُّل قلوب هؤلاء من صدور النفع بها ، وقيل الواو
 استثنائية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بعد كما صرح به ابن عرفة ، والظاهر أنها الواو

الاعتراضية وأن جملة وإن من الحجارة وما عطف عليها مترضات بين قوله ثم قست قلوبكم وبين جملة الحال منها وهي قوله « وما الله بناقل عما تعملون » .

والتوكيد بأن للاهتمام بالنظر وهذا الاهتمام يؤذن بالتأمل ووجود حرف العطف قبلها لا ينافي كذا ذلك كما تقدم عند قوله تعالى « فإن لكم ما سألتم » .

ومن بدیع التخلص تأخر قوله تعالى وإن منها لما يهبط من خشية الله والتعبير عن التسخر لأمر التكوين بالخشية ليم ظهور تفصيل الحجارة على قلوبهم في أحوالها التي نهايتها الامتثال للأمر التكويني مع تماضى قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفي ليتأتى الانتقال إلى قوله « وما الله بناقل عما تعملون » وقوله « أخطمبون أن يؤمنوا لكم » .

وقد أشارت الآية إلى أن انفجار الماء من الأرض من الصخور منحصر في هذين الحالين وذلك هو ما تقرر في علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض يخرق الأرض بالتدرج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جريا على قاعدة الجاذبية فإذا اضغط عليه ينقل نفسه من تكاثفه أو بضائغ آخر من أمهوية الأرض تطلب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو سلمالية طفا هناك فالجبر الرمل يشرب الماء والصخور والصلصال لا يخرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حمل في جريته أجزاء من معدن الحامض الفحوى فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثوبا في الصخور الكلسية حتى يخرقها فيخرج منها نابا كالسيوم . وإذا اجتمعت السيون في موضع نشأت منها الأنهار كالنيل التابع من جبال القمر ، وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد يمرض لها انشقاق بالزلازل أو ببلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما نرى في الآبار وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحته فيختزن تحته حتى يخرج بمحالة من الأحوال السابقة . وقد يجد الماء في سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بده منفاذ إلى أرض ترابية فيخرج طافيا من سطح الصخور التي جرى فوقها . وقد يجد الماء في سيره منخفضات في داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تطلب الخروج بطريق من الطرق المتقدمة ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل .

والخشية في الحقيقة الخوف الباعث على تقوى الخائف غيره . وهي حقيقة شرعية في امتثال الأمر التكليفي لأنها الباعث على الامتثال . وجعلت هنا مجازا من قبول الأمر التكويني

إما مرسلًا بالإطلاق والتعديد ، وإما تخيلاً للهيئة عند التكون بهيئة الكفِّ إذ ليست للصجارة خشية إذ لا عقل لها . وقد قيل إن إسناد يهبط للحجر مجاز عقل والراد هبوط القلوب أى قلوب الناظرين إلى المخور والجلال أى خضوعها فأُسند المبيوط إليها لأنها سببه كما قالوا نافعة تاجرة أى تبث من راحا على المساومة فيها^(١) .

وقوله « وما الله بنافل مما تعملون » تزييل في محل الحال أى فلتَم ما فلتَم وما الله بنافل عن كل صنمكم وقد قرأه الجمهور بالتاء النوقية تسكلة خطاب بنى إسرائيل ، وقرأ ابن كثير ويقوب وخلف يملون بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غيّر أسلوبه إلى النبية وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله « أفطمعون أن يؤمنوا لكم » عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بنى إسرائيل إلى خطاب المسلمين . وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تمرىضا .

﴿ أَفْطَمْعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَلْحَقُونَ بِمَن لَّهُمْ بَأْسٌ مِّنْهُم مَّن لَّمْ يَعْلَمِ اللَّهَ ﴾ ٧٥

هذا اعتراض استطرادى بين القصة الماضية والقصة التى أولها « وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون » جميع الجمل من قوله تعالى « أفطمعون - إلى قوله - وإذ أخذنا » داخلة في هذا الاستطراد . والفاء لتفريع الاستفهام الإنكارى أو التمجيبى على جملة « ثم قست » أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضى اليأس من إيمانهم بما جاء به النبىء صلى الله عليه وسلم فكأنه قيل فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فاعجبوا لمن طمعكم وسيأتى تحقيق موقع الاستفهام مع حرف العطف في مثله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا نهى أنفسكم استكبرتم » . والطمع رقب حصول شيء محبوب وهو يرادف الرياء وهو ضد اليأس ، والطمع يتمدى بنى حذف هنا قبل (أن) .

(١) قال التائبة يصف نفلا :

بزاخية ألوت بليف كانه عفاء قلاص طار عنها تواجر

فإن قلت كيف يُنقى عن الطمع في إيمانهم أو يُجَبَّ به والنبيء والمؤمنون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً وهل لمنى هذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالمحال التي استحالة تملق علم الله بدم وقوعه .

قلت : إنما نُهِنَا من الطمع في إيمانهم لا من دعائهم للإيمان لأننا ندعوم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم وفي الآخرة أيضاً ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف نفساً تيرة خففها فإن استبعاد إيمانهم حُكِمَ على غالبهم وبجهرتهم أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم والمسألة أخص من تلك المسألة لأن مسألة التكليف بالمحال تملق العلم بدم وقوعه وفروضة فيما عِلِمَ الله عدم وقوعه وتلك قد كنا أجبناً لكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عِلِمَ عدم إيمان مثل أبي جهل إلا أنه لم يطلنا على ما علمه فيه والأوامر الشرعية لم تجب بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال كيف أمر مع علم الله بأنه لا يؤمن، وأما هذه الآية فقد أظهرت نفي الطمعية في إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدماء لأجل إقامة الحجة وهو الجواب الأعم لأصحابنا في مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه على أن بعض أحوالهم قد تغير فيكون للطمعية بعد ذلك حظ .

واللام في قوله « لكم » لتضمنين يؤمنوا معنى يُقِرُّوا وكأن فيه تلميحاً إلى أن إيمانهم بمصدق الرسول حاصل ولكنهم يكابرون ويحسدون على نحو قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » الآية فإبداع نسج القرآن . ويجوز حمل اللام على التليل وجعل يؤمنوا منزلاً منزلة اللازم ترميضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذي جاءهم على السنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم اقتطعون أن يترفوا به لأجلكم .

وقوله « وقد كان فريق منهم يسمون كلام الله » جملة حالية هي قيد إنكار الطمع في إيمانهم فيكون قد علل هذا الإنكار بملتين إحداها بالتفريع على ما علمناه ، والثانية بالتقيد بما علمناه .

وقوله « فريق منهم » يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من المتأخرين في زمن

نزول الآية . وسماعهم كلام الله على التقديرين هو سماع الوحي بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاءوا من بعده . أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عليه السلام وأياً ما كان فالتقصود بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم . والتحريف أصله مصدر حَرَفَ الشيء إذا مال به إلى الحرف وهو يقتضى الخروج عن جادة الطريق . ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والكارم بالجادة وبالصرط المستقيم شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبينيات الطريق . قال الأشر :

بَقِيتُ وَفَرَى وَانْحَرَفُ عَنْ الْمُلَا وَلَقِيتُ أُخْيَاكِي بِوَحْيِ عَبُوسٍ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم : زَاغَ ، وَحَادَ ، وَمَرَقَ ، وَأَلْحَدَ . وقوله تعالى « ومن الناس من يبعد الله على حرف » . فالراد بالتحريف إخراج الوحي والشرية عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل وإما بكتنانه بعض وتناسيه وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف .

وقوله « وم يعلمون » حال من فريق وهو قيد في القيد يعني يسمونه ثم يعقلونه ثم يحرفونه وم يعلمون أنهم يحرفون ، وأن قوما توارثوا هذه الصفة لا يطمع في إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بنى عمهم فالتألب أن يكون خلفهم واحداً وطبايعهم متقاربة كما قال نوح عليه السلام « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » وللمرب والحكماء في هذا المني أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطبايع تورث ، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها أو أراد بالفريق علماءهم وأحبارهم ، فالراد لاطمع لكم في إيمان قوم هذه صفات خاصتهم وعلمائهم فكيف ظننكم بصفات دعاتهم لأن الخاصة في كل أمة هم مظهر عامدها وكلماتها فإذا بلغت الخاصة في الانحطاط مبلغاً شديداً فاعلم أن العامة أفضح وأشنع وأراد بالامة الوجوديين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالأمة في سوء النظر ودهن الرازع .

﴿وَإِذَا لقُوا الَّذِينَ كَفَرُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِمَعْشُرِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ⁷⁴﴾
 أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٥﴾

الأظهر أن الضمير في لقوا هائد على بنى إسرائيل على نسق الضائر السابقة في قوله «أنتقمون أن يؤمنوا» وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا هائد عليهم باعتبار فريق منهم وهم الذين أظهروا الإيمان غافاً أو تمادياً من مو المارقة والحاجة بقرينة قوله «آمنّا» وذلك كثير في ضمائر الأمم والتبائيل ونحوها نحو قوله تعالى «وإذا طلقتم النساء قبلن أجلهن فلا تمضوهن» لأن ضمير طلقتم المطلقين وضمير تمضوهن للأولياء لأن الجميع راجع إلى جسة واحدة وهى جهة المخاطبين من المسلمين لاشتغالهم على الصنفين، ومنه أن تقول لئن نزلت بيني فلان ليكرمك وإنما يكرمك سادتهم وكرماؤهم ويكون الضمير في قوله «بعضهم» هائد إلى الجميع أى بعض الجميع إلى بعض آخر ومعلوم أن القائل من لم يوافق لمن نافع، ثم تلثم الضائر بمذلل فيعلمون ويسرون ويملنون بلا كلفة وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشاف ويرجعها عندى أن فيها الاختصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو آمنّا.

وجملة إذا لقوا مطبوعة على جملة «وقد كان فريق منهم» على أنها حال مثلها من أحوال اليهود وقد قصد منها تنبيذ النهى أو التعجب من الطمع في إيمانهم فهو مطوف على الحال بتأويل وقد كان فريق منهم آخر إذا لقوا. وقوله «وإذا خلا بعضهم» مطوف على إذا لقوا وهو المقصود من الحالية أى والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم آمنّا لا يكون سبباً لتعجب من الطمع في إيمانهم فضمير بعضهم راجع إلى ما رجع إليه لقوا وهم عموم اليهود. ونكتة التعبير بقالوا آمنّا مثلها في نظيره السابق في أوائل السورة.

وقوله «أحمدونهم» استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقرينة أن المقام دل على أنهم جرى بينهم حديث في ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم. وشريعتهم. والظاهر عندى أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر

ما لا يبله إلا غاشتهم غلثوا أن ذلك خلص النبيء من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن قاقهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض قصص قومهم سراً لكنهم الباطن فونجهم على ذلك توييح إنكار أى كيف يبلغ بكم التفاف إلى هذا وأن فى بعض إظهار المودة للمسلمين كفاية على حد قول للثل الذى حكاه بشار بقوله :

واسعد بما قال فى الحلم ابنُ ذي يزنَ يَلَهُوَ الكرام ولا يَنْسَوْنَ أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لحيرتهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون قرأ من قومهم جواسيس على النبيء والمسلمين يظهرهم الإسلام ويبطنون اليهودية ثم أهمهم بمخرق الرأى وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم ويدل لهذا عندى قوله تعالى بعد «أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان التحدث به، فمن السدى كان بعض اليهود يحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم وعن أبى العالية قال بعض المنافقين إن النبيء مذكور فى التوراة وعن ابن زيد كانوا يخبرون عن بعض قصص التوراة .

والمراد « بما فتح الله » إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » والفتح القاضى بلفظ الحق ، وإما بمعنى البيان والتليم ، ومنه الفتح على الإمام فى الصلاة بإظهار الآية له وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق ، ومنه قوله تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد وجهين فاللقى بما علمكم الله من الدين .

وقوله « ليحاجوكم به عند ربكم » سيفة الفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبين بل هى لتأكيد الاحتجاج أى ليحتجوا عليكم به أى بما فتح الله عليكم . واللام فى قوله تعالى « ليحاجوكم » لام التعليل لكنها مستعملة فى التقييد مجازاً أو ترشيحاً لاستعمال الاستفهام فى الإنكار أو التقرير مجازاً فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا فى الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والمقرر عليه يقتضى الإنكار لأن المقرر بما ينكر بداهة وكانت الحاجة به عند الله فرحاً عن التحديث بما فتح الله عليهم جعل فرع وقوع التحديث النكر كأنه علة مسؤول عنها أى لكان فملككم هذا مملاً بأن يحاجوكم وهو غاية فى الإنكار إذ كيف يسمى أحد فى إيجاد شيء تقوم به عليه الحجة فالقرينة هى

كون المقام للإنكار لا للاستهتام ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً . والأظهر أن قوله عند ربكم ظرف على بابه مراد منه عندية التحاكم للناسب لقوله يحاجوكم وذلك يوم القيامة لا محالة أى يعملون ذلك حجة عليكم ألم الله على صدق رسولهم وعلى تبتكهم في عدم الإيمان به وذلك جزاء على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمتنى الليل عليه وفي أنه إنما يأخذ اللبيات من أسبابها الظاهرية فذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرهم ويبد كسهم ملائ بما يدل على أن الله ظهير له كذا وعلم أن الأمر الفلاني كان على خلاف الظنون وكقولهم في سفر التكوين « وقال الرب هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر » وقال فيه « ووالى الرب أن شر الإنسان قد كثر فغزى الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال أحو من وجه الأرض الإنسان الذى خلقته » وجاء في التكوين أيضاً « لما شاخ إسحاق وكنت عيناه من النظر دما ابنه الأكبر عيسو وقال له إني شئت ولست أرف يوم وفاني فلان خذ هدتك واخرج إلى البرية فتمسدي صيداً واسع لي أطمع حتى أباركك قبل أن أموت فسمعت (رقعة) أمهما^(١) ذلك فكلمت ابناً يعقوب وقالت اذهب إلى التيم وخذ جدين جيدين من المزمى فاستنهما أطمع لأبيك حتى يباركك قبل وفاته فقال يعقوب لأمه إن عيسو رجل أشمر وأنا رجل أملس ربما يمسى أبى فأكون في عينيه كتهاون واجلب على نفسى لئمة فقلت اسمع لقولي فذهب وسمعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابنا الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملامة عنقه جلود الجدين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبى أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتني فغضب إسحاق وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو فباركه (أي جعله نبياً) وجاء عيسو وكل أباه وعلم الخيلة ثم قال لأبيه باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك إلخ » فساظنك بقوم هذه مبالغ عقائد ثم أن لا يقولوا لا تعلمهم ثلاثاً يحاجوكم عند الله يوم القيامة وبهذا يتدفع استبعاد اليساوى وغيره أن يكون المراد بمنذ ربكم يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من محاولة حتى سلخوا في تأويل معنى قوله عند ربكم مساالك في غاية التكلف قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد

(١) رقعة هي أم عيسو ويعقوب ولكنها تمل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من

بنى حث فكانت رقعة ساطعة على عيسو .

الإسلام ففسروا (عند) بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول ثم سلك متعبوهم في إعرابه غاية الإعراب .

وقوله « أفلا تعقلون » من بقية مقولهم لقومهم ولا يصح جملة خطابا من الله للمسلمين تذييلا لقوله « أتعلمون أن يؤمنوا لكم » لأن المسلمين وفيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ وحسبهم ما تضمنته الاستفهام من الاستتراب أو النعي . فإن قلت لم يذكر في الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا أحدثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله التقدم « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون؟ قلت ليس القرآن بصدد حكاية مجادلهم وأحوالهم فإنها أغل من ذلك وإنما يحكي منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وأخطاؤهم أخلاقهم وتبريهم مما نسب إليه كبرائهم من التهمة معلوم ، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء ولا دل عليه قوله الآتي « أو لا يعلمون أن الله يعلم » الخ . وأما ما في الآية للتقدمة من تنصلهم بقولهم إنا معكم فلا نفيه التسجيل عليهم في قولهم فيه . إنما نحن مستهزئون

وقوله « أو لا يعلمون » الآية ، الاستفهام فيه على غير حقيقته فهو إما مجاز في التقرير أي ليسوا يعلمون ذلك والرد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله وهذا لزوم عرفي ادعائي في المقام الخطابى أو مجاز في التوبيخ والمعنى هو هو . أو مجاز في التحضيض أي هل كان وجود أسرار دينهم في القرآن موجبا لهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك أي يعلمون أنه منزل عن الله أي هلاك ذلك دليلا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجبا لتهمة قومهم الذين تحقوا صدقهم في اليهودية وهذا الوجه هو الظاهر لى ورجحه بالتصريح يعلمون بالمنازع دون علموا . وموقع الاستفهام مع حرف السلف في قوله أفلا تعقلون ، وقوله أو لا يعلمون ، سيأتى الكلام على نظائره وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم »

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَتْلُمُونَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

مطوف على قوله وقد كان فريق منهم يسمون^١ عطف الحال على الحال ومنهم خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى السند إليه كما تقدم في قوله تعالى «ومن الناس من يقول» والمعنى كيف تعلمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة وإذا اتقى إيمان أهل العلم منهم المظنون بهم تطلب الحق النجى والاهتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فسلخوا يحرفون الدين ويكافرون فيما يسمون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم فكيف تعلمون أيضا في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق والهمى عن تطلبه وأصل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالافتداء بأثمتهم وعلماهم فالفريق الأول هم الماضون . وعلى هذا جملة ومنهم أميون^٢ مطوفة على جملة وقد كان فريق منهم الخ باعتبار كونها معادلا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم وهذه حالة فريق آخر . وأما قوله «وإذا لقوا» وقوله «وإذا خلا» فتلك مطوفات على جملة «وقد كان فريق» عطف الحال على الحال أيضا لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله «يسمون» التي هو حال من أحوال اليهود وهذا لا يجيء في جملة «ومنهم أميون» التحذير النبي على الخلاف في عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يحمل الأخير مطوقاً على ما قبله من المطوفات أو مطوقاً على للمعول الأول لأن ذلك إذا كان مرجع العطف جهة واحدة وهنا قد اختلفت الجهة .

والأمر من لا يعرف القراءة والكتابة والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف المأى ، وقيل منسوب إلى الأم وهي الوالدة أى أنه بقى على الحالة التي كان عليها مدة حضانه أمه إياه فلم يكتب علما جديدا ولا يكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه في النسب أن يقولوا أمهى بناء على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها وقد قالوا في جمع الأم أنهأت فردوا الفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمية لأن الأسماء إذا قلت من حالة الاشتقاق إلى جملها أعلما قد يقع فيها تغيير لأصلها . وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فذلك قيل هنا «ومنهم أميون» أى ليس جسيمهم أهل كتاب . ولم تكن الأمية في العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى «ذلك بأنهم

قالوا ليس علينا في الأميين سبيل » وقال ابن مسعود للنبي صلى الله عليه وسلم « أشهد أنك رسول الأميين » وذلك لما تضمنه الأمية من قلة المعرفة ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان أهل الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوة وقد قال أبو الوليد الباجي : إن الله علم نبيه القراءة والكتابة بمد تحقق معجزة الأمية بأن يطلعه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية وأيده جماعة من العلماء في هذا وإنكر عليه أكثرهم بما هو مبسوط في ترجمته من كتاب المدارك لمياض وما أراد إلا إظهار رأيه .

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للسكرتوب وإما مصدر كتب أى لا يعلمون الكتابة ويبيده قوله بيده « إلا أمانى » فبلى الوجه الأول يكون قوله « لا يعلمون الكتاب » أترأ من آثار الأمية أى لا يعلمون التوراة إلا علما غلطاً حاصلًا مما يسمونه ولا يقتنونه ، وعلى الوجه الثانى تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعى الأميين كقول أوس بن حجر :

الألمى الذى يظن بك الظن أن كان قد رأى وقد ممما

والأمانى بالتشديد جمع أمنيّة على وزن أفاعيل وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أفاعيل عند الأنفخس كما جمع مفتاح على مفاتيح ومفاتيح ، والأمنية كَأَمْنِيَّة وَأُضْحِيَّة أَمْوَلَةٌ كَالْمُجْبُوبَةِ وَالْأُضْحُوكَةِ وَالْأَكْذُوبَةِ وَالْأَهْوَاطَةِ ، والأمانى كالأعاجيب والأصاحيك والأكاذيب والأغاليط ، مشتقة من مَنَى كرمى بمعنى قدر الأمر ولذلك قيل تمنى بمعنى تكلفت تقدير حصول شيء متمنر أو متمسر ، ومنه أى جملة ما نيا أى مقدراً كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الموعد من تقدير حصول الشيء اليوم إلى تقدير حصوله غداً ، وهكذا كما قال كعب بن زهير :

فلا يترُك ما مَنَّت وما وعدت إن الأمانى والأحلام تضليل
ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما في نفس الأمر موافقا لخبره فمن أجل ذلك حدثت العلاقة بين الكذب والتمنى فاستعملت الأمنية في الأكذوبة ، فالأمانى هى التقادير النسبية أى الاعتقادات التى يحسبها صاحبها حقا وليست بحق أو هى الفمال التى يحسبها العامة من الدين وليست منه بل يفسون الدين ويحفظونها ، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد ما لها من الموائد والرسوم واللوازم شرعا ، أو هى التقادير التى

وضمها الأخبار موضع الرّحى الإلهى إما زيادة عليه حتى أنسبهم الأصل وإما تضليلا وهذا أظهر الوجوه ، وقيل الأمانى هنا الأكاذيب أى ما وضمه لم الذين حرفوا الدين ، وقد قيل الأمانى القراءة أى لا يطمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم وأنشدوا على ذلك قول حسان في رثاء عثمان رضى الله عنه .

تَمَتَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ وَآخِرَهُ لَاقَى حَمَامَ الْمَقَادِرِ

أى قرأ القرآن في أول الليل الذى قُتِلَ في آخره ، وعندى ابن الأمانى هنا التمتيات وذلك نهاية في وصفهم بالجهل المركب أى هم يزعمون أنهم يطمون الكتاب وهم أعميون لا يعلمونه ولكنهم يدعون ذلك لأنهم تخوا أن يكونوا علماء فلما لم ينالوا العلم ادعوه بإطلا فإن غير العالم إذا اتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يتمنى لو كان عالما ، وكيفما كان المراد فلاستثناء منقطع لأن واحدا من هاته المائى ليس من علم الكتاب .

﴿ قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَ شَيْءٌ بِهَذَا قَوْلًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُسِبُونَ ﴾ ٧٩

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها متربعا على ما قبلها والظاهر أن ما بعدها مترتب على قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يملكون » الدال على وقوع تحريف منهم من عند فرط عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة . أو رتب عليه إنشاء استقطاع حكمه ، وأعيد في خلال ذلك ما أجمل في الكلام المعلوم عليه إعادة تفصيل .

ومعنى « يكتبون الكتاب بأيديهم » أنهم يكتبون شيئا لم يأتهم من رسلهم بل يضمنونه ويتكبرونه كادل عليه قوله ثم يقولون هذا من عند الله الشر بأن ذلك قولهم بأنفواهم ليس مطابقا لما في نفس الأمر .

وتم للترتيب الرتبى لأن هذا القول أدخل في استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب

بأيديهم إذ هو المقصود . وليس هذا القول متراخيا عن كتابتهم ما كُتِبَوه في الزمان بل هما متقارنان .

والويل لفظ دال على الشر أو الملاك ولم يسمع له فعل من لفظه فلذلك قيل هو اسم مصدر، وقال ابن جني هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صُرِّف لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلالان أي فيكون ثقيلًا، والويلة : البلية . وهي مؤنث الويل قال تعالى « قالوا يا ويلتنا » وقال امرؤ القيس :

* فقالت لك الويلات إنك مُرَجِلِي *

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما في الآية ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى « قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين » كما يقال يا حسرتا .

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يصف أغرب إعراب الأسماء المبتدأ بها وأخبر عنه بلام الجر كما في هذه الآية وقوله « ويل للمطففين » قال الجوهري وينصب فيقال ويلا يزيد وجعل سيوبه ذلك قبيحا وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعا ، وأما إذا أنصبت فإنه يضاف إلى الضمير غالبا كقوله تعالى « ويلكم ثواب الله خير لمن آمن » وقوله « ويلك آمين » فيكون منصوبا وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بصير « وَيْلُ امَّةٍ مَسَمَرَةٌ حَرْبٌ » .

ولما أشبه في إعرابه للمصادر الآتية بدلا من أفعالها نصبا ورفعا مثل : حمدا لله وصبرا جميل كما تقدم عند قوله تعالى « الحمد لله » قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أميت فعله، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبه في حالة الإضافة نصبا على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال فأسل وَيْلَهُ يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه في كلامهم . وربما جملوه كالندوب فقالوا وَيْلَاهُ وقد أمر به الزجاج كذلك في سورة طه . ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعل تقدير فعل، قال الزجاج في قوله تعالى « ويلكم لا تقفروا على الله كذبا » في طه يجوز أن يكون التقدير أترككم الله ويلا . وقال الفراء إن ويل كلمة مركبة من وَيْ بمعنى الخزن ومن مجرور باللام المكسورة فلما كثر استعمال اللام مع وَيْ صيروها حرفا واحدا فاختاروا فتح اللام كما قالوا يَالْ ضَبَّةٌ ففتحوا اللام وهي في الأصل مكسورة . وهو يستعمل دعاء وتنجيا وزجرا مثل قولهم : لا اب لك، وتكثرتك أمك . ومعنى « فويل للذين يكتبون الكتاب »

دعاء مستعمل في إنشاء النصب والزجر ، قال سيويه : لا ينبغي أن يقال ويل للمطفلين دعاء لأنه يبيح في اللفظ ولكن العباد كلوا بكلامهم وجاء القرآن على لسانهم على مقدار فهمهم أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم . وقد جاء على مثال ويل ألقاها وهي وَجِبَ وَوَيْسَ وَوَيْبَ وَوَيْهَ وَوَيْكَ .

وذكر « بأبيهم » تأكيد مثل نظرته بسبي ومثل « يقولون بأفواههم » وقوله « ولا طائر يطير بجناحيه » . والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع الجواز عنها وأهم في ذلك عامدون قاسدون . وقوله « ليشتروا به غنا قليلا » هو كقولهم « ولا تشتروا بآياتي غنا قليلا » والتمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم أو استحصال السلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضوا كتباً تافهة من التمهص والمعلومات البسيطة ليتفقهوا بها في الجوامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طمئنا في التصدر والرئاسة الكاذبة لفقوا تنافا سطحية وجسوا موضوعات وفرغات لا تثبت على محك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله ودينه وهذه شفتنة الجهلة المتطلعين إلى الرئاسة عن غير أهلية ليظهروا في سور العلماء لدى أفتار العامة ومن لا يميز بين الشعم والورم .

وقوله « فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » تمثيل للجنس الويل إلى ويلين وما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس في الآية ثلاث وَيَلَاتِ كما قد توهم ذلك .

وكان هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من تلاشي التوراة بمد تخريب بيت القدس في زمن مجتصر ثم في زمن طيطس القائد الروماني وذلك أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد أمر بوضفها في تابوت العهد حسبما ذلك مذكور في سفر التثنية وكان هذا التابوت قد وضفه موسى في خيمة الاجتماع ثم وضفه سليمان في الهيكل فلما غزاهم مجتصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فياهم عبيداً في بلده وترك نفة قليلة بأورشليم قصرهم على التراسة والزراعة ثم تاروا على مجتصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخرت مملكة اليهود . ومن الملوم أنهم لم يكونوا

يومئذ يستطيعون إنقاذ التوراة وهم لم يكونوا من حفظها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدي اللاويين كما تضمنته سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تخفى وقال موسى ضموا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأنني أعرف تمردكم وقد مرتم تعاومون وبكم وأنا حي فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتى ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة وعبدوا الأصنام في عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا وفي عهد يوربام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتناسي الدين ثم طرأ عليه التخريب للشهور ثم أعقبه التخريب الروماني في زمن طيطس سنة ٧٠ ق.م. للتسيح ثم في زمن أديان الذي تم على يده تخريب بلد أورشليم بحيث سيرها مزرة وتمرق من أبقاء السيف من اليهود في جهات العالم . ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين من تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشي وأنهم لا يجزموا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم. وقد قال (لنجر ك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج إن سفر التثنية كتبه يهودي كان مقيماً بمصر في عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التي هي مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عزير (عزرا) . ويذكر علماءنا أن اليهود إنما قالوا عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظفر بالتوراة . وكل ذلك يدل على أن التوراة قد تلاشت ونزفت والموجود في سفر الملوك الثاني من كتبهم في الإصحاح الحادي والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس في زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة في بيت الرب وسله الكاهن لكتاب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مرق نياحه وتاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب في السفر الذي وجده حلقيا الكاهن في بيت الرب اه . فهذا دليل قوي على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان .

﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَمْدُودَةً قُلْ أَتَتَّخِذُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَكُمْ وَأَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٥٠ عَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَظْلَمَتْ يَدَايَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالُوا لَكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥١ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥٢﴾

قيل الواو لطف الجملة على جملة «وقد كان فريق منهم» فتكون حالا مثلها أى كيف تطعمون أن يؤمنوا لكم وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار . والأظهر هندى أن الواو عطف على قوله يكتبون إلخ أى فعلوا ذلك وقالوا لن تمسنا النار ووجه المناسبة أن قولهم لن تمسنا النار دل على اعتقاد مقرر في نفوسهم يشيرونه بين الناس بالسنتهم قد أنبأ بمرور عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة وغيرها إذ هم قد آمنوا من المؤاخاة إلا أياماً معدودة تماثل أيام عبادة الجبل أو أياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم وإن ذلك هذاب مكتوب على جبينهم فهم لا يتوقون الإقدام على الماصى لأجل ذلك فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار من عقيدة من ضلالاهم . ولوقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البياني إذ يجب السامع من جرائهم على هذا الإجراء .

وقوله وقالوا أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق في القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما في قوله «قالوا آمنا» ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول في معنى الظن والاعتقاد في نحو قولهم : قال مالك ، وفي نحو قول عمرو بن معد يكرب * هلام تقول الرمح يثقل طائق *
والمس حقيقة اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللبس قال تعالى «والذين كفروا بآياتنا يحسبهم المذاب» .

وعبر عن عقيدتهم بحرف لن الدال على تأييد الشيء تأكيداً لا اختفاء المذهب منهم بعد تأكيد ، ودلالة لن على استتراق الأزمان تأتي الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله إلا أياماً معدودتين على وجه التفريع فهو منصوب على الظرفية . والوصف بممدودة مؤذن بالقلة لأن المراد بالممدود الذي يمتد الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه ، وقد شاع في العرف والموائد

أن الناس لا يمدون إلى حد الأشياء الكثيرة دفعا للعلل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه لأن الراد المد بالعين واللسان لا المد بجمع الحسابات إذ ليس مقصودا هنا . وتأنيث معدودة وهو صفة أياماً مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهي طريقة عربية مشهورة ولذلك كثر في صفة الجمع إذا أتوها أن يأتوا بها بصيغة الإفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات ، وسيأتي ذلك في قوله تعالى «أياماً معدودات» .

وقوله «قل اتخذتم عند الله عهداً» جواب لسكلامهم ولذلك فصل على طريقة المحاورات كما قدمناه في قوله تعالى «قلوا أتجمل فيها من يفسد فيها» والاستفهام غير حقيقى بدليل قوله بعده على فهو استفهام تقريرى للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكارى لوجود المعادل وهو أم تقولون لأن الاستفهام الإنكارى لا معادل له . والراد بالمهد الوعد المؤكد فهو استمارة ، لأن أصل المهد هو الوعد المؤكد بقسم والتزام ، ووعد الذى لا يخلف الوعد كالمهد ويجوز أن يكون المهد هنا حقيقة لأنه في مقام التقرير دال على انتفاء ذلك . وذكر الاتخاذ دون أعهدهم أو عاهدكم لما في الاتخاذ من تركيد المهد و«عند» لزيادة التأكيد يقولون اتخذ بداً عند فلان . وقوله «فلن يخلف الله عهده» الفاء فصيغة دالة على شرط ومقدر وجزائه وما يمد الفاء هوعة الجزاء والتقدير فإن كان ذلك فلكم العذر في قولكم لأن الله لا يخلف عهده وتقدم ذلك عند قوله تعالى «فانتجرت منه اثنتا عشرة عينا» .

ولكون ما يمد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما يمد ما مسبقاً عما قبلها ولا مترتباً عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء في الآية على الشرط المقدر لأن لن الاستقبال .

وأم في قوله أم تقولون على الله ما لا تعلمون بمادة همزة الاستفهام فهي متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب في الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبد الحكيم فإ قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أعلى ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير .

وقوله على إبطال لقولهم لن نحسن النار إلا أياماً معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السابق لا على ما بعدها فبنى على بل أنتم تحسبون النار مدة طويلة . وقوله «من كسب سيئة» سند لما تضمنته على من إبطال قولهم أى ما أنتم إلا ممن كسب سيئة الخ ومن كسب

سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار فأنتم منهم لا محالة على حد قول لبيد :

نَحْنُ ابْتِغَايَ أَنْ يَعْنِيَ أَبُوهَا وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ رِيْمَةٍ أَوْ مُصَرٍّ

أى فلا أخلد كما لم يخلد بنو ربيعة ومضر ، فمن في قوله « من كسب سيئة » شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها وهي في الشرط من صيغ العموم فلذلك كانت مؤذنة بجملته محذوفة دل عليها تعقيب بلى بهذا العموم لأنه لو لم يرد به أن المخاطبين من زمر هذا العموم لكان ذكر العموم بعدها كلاماً متناثراً في الكلام إيجاز الحذف ليكون المذكور كالتفضية الكبرى لبرهان قوله بلى . والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهي الكفر بدليل المطف عليها بقوله « وأحاطت به خطيئاته » .

وقوله « وأحاطت به خطيئاته » الخطيئة اسم لما يقرفه الإنسان من الجرائم وهي فميلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء ، والإحاطة مستمارة لعدم الخلو عن الشيء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك قال تعالى « ووطنوا أنهم أحيط بهم » وإحاطة الخطيئات هي حالة الكفر لأنها تجري على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله « ثم كان من الذين آمنوا » . فلذلك لم تكن في هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين في النار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة .

والقصر المستفاد من التعريف في قوله « فأولئك أصحاب النار » فيها خالدون « قصر إضافي لقلب اعتقادم . وقوله « والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة » فيها خالدون « تذييل لتعقيب التنذرة بالبشارة على عادة القرآن . والمراد بالخلود هنا حقيقته .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا لَّا قِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ ٨١

أميد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاعتراض المتفنن فيه فأعيد الأسلوب القديم وهو المطف بإعادة لفظ إذ في أول القصص - وأظهر هنا لفظ - بني إسرائيل وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التفسير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين أحدهما أن هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوبيخهم على مساوئهم فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم» الآية. ثانيهما أن ماسيذ كرهنا لما كان من الأحوال التي اتصف بها السلف والخلف وكان المقصود الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تعين أن يبر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزان «وإذ نجيناكم من آل فرعون» أو على وزان «ثم اتخذتم البجل من بعده». وقوله «ميثاق بني إسرائيل» أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه. أو المراد بلفظ بني إسرائيل المتقدمون والتأخرون والمراد بالخطاب في «توليتهم» خصوص من بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس في الكلام التفات ما هو أولى من جل ما صدق بني إسرائيل هو ما صدق ضمير توليت وأن الكلام التفات.

وقوله «لا تعبدون إلا الله» خبر في معنى الأمر ومجيء الخبر للأمر أبين من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل في غير معناه لملافة مشابهة الأمر للوثوق بامتثاله بالشيء الحاصل حتى إنه يخبر عنه. وجملة «لا تعبدون» مبدأ بيان للميثاق فذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركا لها في معنى البيانية سواء قدرت أن أولم تقدرها أو قدرت قولاً مخفواً .

وقوله «وبالوالدين إحسانا» هو مما أخذ عليهم الميثاق وهو أمر مؤكد لما دل عليه تقديم التعلق على متعلقه وما «بالوالدين إحسانا» وأمله وإحسانا بالوالدين ، والمصدر بدل

من فعله والتقدير وأحسنوا « بالوالدين إحساناً » . ولا يريكم أنه معمول مصدر وهو لا يتقدم على عمله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى وأمية دعاهم إليها أن المصدر في معنى أن والفعل فهو في قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها مع أن أن والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس والعجب من ابن جني كيف تأمهم في شرحه للحاشية على هذا عند قول الحاشي :

وبعض الخلف عند الجهل للغة إذهاب

وعلى طريقهم تلاقى قوله « بالوالدين » بفعل محذوف تقديره وأحسنوا وقوله « إحساناً » مصدر ورد عليهم أن حذف حامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به فائدة التأكيد الحاصلة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. ونجزم بأن المجرور مقدم على المصدر ، على أن التوسع في المجرورات أمر شائع وأصل متروغ منه ، واليتامى جمع يتيم كالنداء للنديم وهو قليل في جميع قبيل .

وجعل الإحسان سائر الناس بالقول لأنه القدر الذي يمكن ممامة جميع الناس به وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسناً فقد أضربوا لهم خيراً وذلك أصل حسن المعاملة مع الخلق قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وقد علمنا الله تعالى ذلك بقوله « ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » على أنه إذا عرض ما يوجب تسكدر الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما في نفس الغافل من الكدر ويرى للقول له الصفاء فلا يمامله إلا بالصفاء قال المرى :

والخل كلاء يبدى لي ضميره مع الصفاء ومُخْفِيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعل حيث يمتين ويدخل تحت قدرة الأمور وذلك الإحسان للوالدين وذى القربى واليتامى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القول إذا تمدد الفعل على حد قول أبي الطيب : * فليسعد التعلق إن لم تسد الحال *

وقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاته المطاميف تابعة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام .

وقوله « ثم توليتم إلا قليلا منكم » خطاب للحاضرين وليس بالمتغابرين كما حلت أعمام .
والذي أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم عن تولي من ذلك
وعصيتم شرما اتبعتموه . والتولي الإعراض وإبطال ما التزموه وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم
عليه ، أى توليتم من جميع ما أخذ عليكم الميثاق به أى أشركتم بالله وعبدتم الأصنام وعقبتم
الوالدين وأسأتم لقوى القرى واليتامى والسالكين وقلمتم للناس أخفى القول وتركتم الصلاة
ومنعتم الزكاة . ويجوز أن يكون المراد بالخطاب في توليتم المخاطبين زمن نزول الآية ، وبعض
من تقدمهم من متوسط مصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تقييماً ، نكثته إظهار براءة
الذين أخذ عليهم الهدى أولاً من نكثته وهو من الإخبار بالجمع والمراد التوزيع أى توليتم فنكم
من لم يحسن للوالدين وذى القرى إلخ وهذا من صفات اليهود في عصر نزول الآية كما سيأتى
في تفسير الآية التى بعدها . ومنكم من أشرك بالله وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما
هو من صفات من تقدمهم من يمد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام وتكرر
ذلك فيهم مراراً كما هو مسطور في سفرى الملوك الأول والثانى من التوراة . وثم للترتين
الترتبي والعلل .

وقوله « إلا قليلا منكم » إنصاف لهم في توبيخهم ومنعتهم وإعلان بفضل من حافظ على
الهدى .

وقوله « وأنتم معرضون » جملة حالية ولكونها اسمية أفادت أن الاعراض وصف ثابت
لهم وعادة مروفة منهم كما أشار إليه في الكشف وهو مبنى على اعتبار اسم الفاعل مشتقاً
من قتل منزل منزلة اللازم ولا يقدر له متعلق ويجوز أن يقدر مشتقاً من فعل حذف متعلقه
تمويلاً على القرينة أى « وأنتم معرضون » من الوسايا التى تضمنت ذلك الميثاق أى توليتم من
تمدد وجراة وقلة أكثرث بالوسايا وركا للتدبر فيها والتمس بها .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ
مَنْ دِيرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ
وَتُخْرِجُونَ فِرْهًا مِنْكُمْ مَنْ دِيرِكُمْ نَظَاهِرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِيمِ وَالْمُدْوَانِ﴾

تفني الخطاب هنا لجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر هنا عن جميع بني إسرائيل
بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن الخطابين حين نزول القراءات هم المقصودون من هذه
الموعظة أو على طريق تنزيل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعي للإظهار عند الاقتال
من الاستطراد إلى بقية المقصود في الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فماد أسلوب الخطاب
إلى ما كان عليه .

والقول في «لا تسفكون» كالتقول في «لا تسبدون إلا الله» والسفك الصب وإضافة الدماء
إلى ضمير فاعل تسفكون اقتضت أن مفول تسفكون هو دماء السافكين وليس المراد النعي
من أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه
وازمه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنعي عنه . وإنما المراد أن لا يسفك أحد
دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم »
أي فليسلم بعضكم على بعض . فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام
المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تملتت أحكام تلك الضمائر
من إسناد أو بمفعولية أو إضافة أرجع كل إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع وهذا كثير في استعمال
القرآن ونكتته الإشارة إلى أن النائرة في حقوق أفراد الأمة منافية سوربة وأنها راجعة إلى
شيء واحد وهو المصلحة الجامعة أو النفسة الجامعة، ومثله قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل » ومن هذا القبيل قول الحارث بن وعله التهملي :

توى م قتلوا أيم أحمي فإذا رميت يصيني سهمي

فلئن عفوت لأعفون جلا ولئن سطوت لأوهن عظمي

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضر نفسه وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسماه
الف في القول . أي الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه
النير بالنفس لشدة اتصال النير بالنفس في الأصل أو الدين فإذا قتل اتصل به نسباً أو ديناً

فكأنما قتل نفسه وهو قريب من الأول ومبناه على الجأز في الضمير المضاف إليه في قوله «دماكم» وأعسكم.. وقيل إن المعنى لا تسفكون دماكم بالتسبب في قتل النير فيقتص منكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على النير فتنفوا من دياركم، وهذا مبني على الجأز التبعي في تسفكون وتخرجون بملافة التسبب .

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلهية الواقعة في الهدى المعروف بالكلمات المشرقة المنزلة على موسى عليه السلام من قوله « لا تقتل » لا تشته بيت قريبك « فإن انتهى عن شهوة بيت القريب لتصد سد ذريعة السي في اغتصابه منه بنحوى الخطاب . وعليه فإضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشرية التوراة فقد التزموا بجميع ما نحتوى عليه .

وقوله « ثم أقررتم وأنتم تشهدون » مرتب ترتيباً رتبياً أى أخذ عليكم العهد وأقررتموه أى علمتم به وشهدتم عليه فالضميران في «أقررتم» وأنتم تشهدون» راجعان لما رجع له ضمير: ميثاقكم وما بعده لشكون الضائر على سنن واحد في النظم وجملة « وأنتم تشهدون » حالية أى لا تنكرونها إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتمستم التدين به .

والعطف بتم في قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » لترتيب الربهي أى وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والمخاطب لليهود المخاضرين في وقت نزول القرآن بقرينة قوله « هؤلاء » لأن الإشارة لا تكون إلى غائب وذلك نحو قولهم ها أنا ذاوها أنتم أولاء، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتبيين مفاد الضمير وهذا استعمال عربي يختص غالباً بمقام التمجيد من حال المخاطب وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين المخبر والمخبر عنه تخالف في المفهوم واتحاد في الصدق في الخارج وهو المعروف عند الناطقة بحمل الاشتقاق نحو أنت صادق . ولذلك لم يختلف السند والسند إليه بالجدود والاشتقاق غالباً أو الاتحاد في الاشتقاق ولا تجدها جامدين إلا بتأويل .

ثم إن الرب قد قصد من الإخبار معنى معادفة التكلم التي عين شيء يبحث عنه في نفسه نحو « أنت أبا جهل » قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مشغياً بالجراح صريحا ومعادفة المخاطب ذلك في اعتقاد التكلم نحو « قال أما يوسف وهذا أخى » فإذا أرادوا ذلك توسعوا في طريقة الإخبار فن أجل ذلك صرح أن يقال « أنا ذلك » إذا كانت الإشارة

إلى متقرر في ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين السند إليه كقول خفاف بن نَدْبَة :

* تَأْمَلْ خَفَافًا إِنِّي أَنَا ذَلِكَ ^(١) *

وقول طريف المنبري :

* فَتَوَسَّمُوا إِنِّي أَنَا ذَالِكُمْ ^(٢) *

وأوسع منه عندهم نحو قول أبي النجم :

* أَنَا أَبُو النَجْمِ وَشَرَى وَشَرَى *

ثم إذا أرادوا السناية بتحقيق هذا الاعتماد جاءوا « بها التنبيه » فقالوا هَا أَنَا ذَا يَقُولُهُ الْمُتَكَلِّمُ لِمَنْ قَدْ يَشْكُ أَنَّهُ هُوَ نَحْوُ قَوْلِ الشَّاعِرِ :

* إِنْ لَقِيتُ مَنْ يَقُولُ هَا أَنَا ذَا ^(٣) *

فإذا كان السبب الذي صحح الأخبار معلوما انحصر التكلم على ذلك وإلا أتبع مثل ذلك التركيب بجملة تدل على الحال التي اقتضت ذلك الإخبار ولم في ذلك مراتب: الأولى ثم أنتم هؤلاء تقتلون، الثانية، ها أنتم أولاء تحبونهم. ومنه « ها أنا ذا لديك » قاله أمية بن أبي الصلت. الثالثة ها أنتم هؤلاء جادلتم منهم في الحياة الدنيا . ويستفاد معنى التعجب في أكثر مواضع من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضرا وكنت لا تترقب حضوره ها أنت ذاء أو من الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها عجيبا كما رأيت في الأمثلة .

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبرا والجملة بهما حالا وقيل هي مستأنفة لبيان منشأ التعجب وقيل الجملة هي الخبر واسم الإشارة منادى ممترض ومنه سيبويه وقيل اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف . وعلى الخلاف في موقع الجملة اختلف فيما لو أتى بهما أنتَ ذَا ونحوه بفرد فقيل يكون منصوبا على الحال وقيل مرفوعا على الخبر ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشدته النحاة وهو قوله :

* أبا حَكَمَ هَا أَنْتَ نَجْمٌ مُبْكَدٌ *

ولأجل ذلك جاء ابن مالك في خطبة التسهيل بقوله وها أنا ساع فيما اتدبت إليه وجاء

(١) قوله « أقول له والرمح يأمر مته » . (٢) تامله « شاكر سلاحي في المواعد مطم » .

(٣) تامله « ليس القتي من يقول كان أبي » .

ابن هشام في خطبة النبي بقوله وما أنا مبيع بما أسرته واختلف النحاة أيضا في أن وقوع الضمير بعدها التنبيه هل يضمن أن يعقبه اسم الإشارة فقال في التسهيل هو غالب لا لازم وقال ابن هشام هو لازم صرح به في حواشي التسهيل بنقل البمامي في الحواشي المصرية في الخطبة وفي الماء المفردة . وقال الرضي إن دخولها التنبيه في الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف في قولهم هذا وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بماصل فنه الضمير المرفوع للفصل كما رأيت ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضي :

تَكَلَّمْنَ هَا لِمَرْءٍ اللَّهِ ذَا قَبَلٍ فاقدر بذرعك فانظر أين تنسلك

وشذ بغير ذلك نحو قول النابغة :

ها إن تأخذرة إن لا تكين نعمت فإن صاحبها قسد تاه في البلد

وقوله « تقتلون » حال أو خبر وعبر بالمضارع لقصد الدلالة على التجدد وأن ذلك من شأنكم وكذلك قوله « تخرجون فريقا منكم » .

وجعل في الكشف المقصود بالخطابات كلها في هذه الآية مرادا به أسلاف الحاضرين وجعل قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون » مع إشارته بمنارة المشار إليهم للذين وجه إليهم الخطاب مرادا منه مقابلة تنزيه صفات المخاطب الواحد وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات في هذه الآية موافقة للخطابات التي في الآي قبلها وقد علمت أنه غير لازم وأن المقابلة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعي إلى التكلف .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التغافل وإهمال ما أمرتهم به شريعتهم^(١) والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقَيْنَقَاعَ . وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم في حروب بُمَاتِ القائمة بين الأوس والخزرج وذلك أنه لما تقاتل الأوس

(١) ابتداء التغافل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رحبام ملكا على إسرائيل لإزديق عليه عصا الطاعة غلام أبيه السبي رحبام وتحزب الأسياط عما سبط يهوذا وبنيامين مع رحبام وقد تم رحبام أن يغافل من خرج عنه فهام النبي شهيدا وبذلك كفر رحبام عن القتال ورضي بمن بقي معه (إصحاح ١٢ ملوك أول) . ولما مات رحبام وولي ابنه « أيا » جمع جيشا لقتال رحبام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة في جبل (افرايم) قيل إن القتل من الفريقين بلغت خبائثة ألف (إصحاح ١٣ الأيام الثاني) ثم نتأت بينهم حروب ستة (٤٠) للشيخ .

والخزرج اعتدل اليهود الفريقين زمنا طويلا والأوس متلوون في سائر أيام القتال فدير الأوس أن يخرجوا يسمون لمخالفة قريظة والنضير فلما علم الخزرج توعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فغالوا لهم إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم فطلب الخزرج على اليهود رهائن أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلموهم لهم . ثم إن عمرو بن النعمان البياضي الخزرجي أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم إما أن تخلوا لنا دياركم وإما أن تقتل الزهائن نخشى القوم على رهائهم واستشاروا كعب بن أسيد القرظي فقال لهم « يا قوم امنموا دياركم وخلوهم يقتل النعمان فما هي إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأته حتى يولد له مثل أحدم » فلما أجابت قريظة والنضير عمرا بأنهم يمنون ديارهم عدا عمرو على النعمان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسى الخزرج في مخالفة بني قينقاع من اليهود وبذلك نشأ قتال بين فرق اليهود وكان بينهم يوم بئث قبل الهجرة بخمسة سنين فكانت اليهود تقاتل وتجمل المنلوين من ديارهم وتأسرهم، ثم لما ارتفعت الحرب جمعوا مالا وفدوا به أسرى اليهود الواقفين في أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج. فميرت العرب اليهود بذلك وقالت كيف تقاتلونهم ثم تئدونهم بأموالكم فغالوا قد حرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نخذل حلفاءنا وقد أمرنا أن نقدي الأسرى فذلك قوله تعالى « وإن يأتوك أسارى فادوم وهو محرم عليكم إخراجهم » .

﴿ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تَفْكَوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِفَاعِلٍ لِّمَا بَعْمَلُونَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ ٨٨

الواو في قوله « وإن يأتوك أسارى » يجوز أن تكون للمطف فهو مطف على قوله « فتأون أنفسكم وتخرجون » فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكت فيه العهد وهو

وإن لم يتقدم في ذكر ما أخذ عليهم العهد بما يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان في جملة النيات . ولك أن تجعل الواو للحال من قوله « وتخرجون فريقا » أى تخرجونهم والحال إن أسرتمهم قتلونهم . وكيفا قدرت فقوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » جملة حالية من قوله « يأتوكم » إما حال من معطوف وإما حال من حال إذ ليس فداء الأسير بمذموم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء ففعل التوسيع هو مجموع المفاداة مع كون الإخراج محرما وبمد أن قتلهم وأخرجهم ، جملة « وهو محرم عليكم إخراجهم » حالية من ضمير « قتلهم » . وسُدت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور ليسهم وليست معطوفة على قوله « وتخرجون فريقا منكم » وما بينهما اعتراض لفظة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله « ولا تخرجون أنفسكم » .

وفي قوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » تشنيع وتبليد لهم إذ توهوا القرية فيما هو من آثار المصية أى كيف تركيون الجناية وترعون أنكم تقتربون بالفداء وإنما الفداء للشروع هو فداء الأسرى من أيدي الأعداء لا من أيديكم ففلا تركتم موجب الفداء ؟ وعندى أن في الآية دلالة على ترجيع قول إمام الحرمين في أن الخارج من الفصوب ليس آتيا بواجب ولا مجرم ولكنه اقتطع عنه تكليف النهى وأن القرية لا تكون قرية إلا إذا كانت غير ناشئة عن مصية .

والأسارى بضم الهمزة جمع أسير سحلاله على كسلان كما حلوا كسلان على أسير فقالوا كسَلَى هذا منذهب سيويوه لأن قياس جمه أسرى كقتل . وقيل هو جمع نادر وليس مبنيًا على حل ، كما قالوا قداى جمع قديم . وقيل هو جمع جمع فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أسارى وهو أظهر . والأسير قَيْل بمعنى مفعول من أَسَرَهُ إذا أوثقه وهو فعل مشتق من الاسم الجامد فإن الإسار هو السِّر من الجِلد الذى يوثق به المسجون والمؤثوق وكانوا يوثقون المغلوبين في الحرب بسيور من الجلد ، قال النابغة :

لم يبقَ غير طريدٍ غير مُنْقَلٍ أو مَوْثِقٍ في حِبالِ القَدِّ مَسْلُوبٍ
وقرأ الجمهور أسارى ، وقرأ حمزة أسرى .

وقرأ نافع والكسائى وعاصم ومقبوب « قتلهم » بصيغة المفاعلة المستعملة في المبالغة

في النداء أى تقدم فداء حريصاً ، فاستمال قاذى هنا مملوك المفاضلة مثل عاقاه الله وقول امرئ القيس :

فعاذى عداء بين ثور ونمجة دراكا قلم ينضح بماء فينسل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحزرة وأبو جعفر وخلف تقدم بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والحرم المنوع ومادة حرم في كلام العرب للنوع ، والحرام المنوع منعاً شديداً أو المنوع من قبل الدين ، ولذلك قالوا الأشهر الحرم وشهر المحرم .

وقوله « أفكثمون ييمض الكتاب وتكفرون ييمض » استفهام إنكارى توبيخى أى كيف تمعدتم مخالفة التوراة في قتال إخوانكم واتبعتموها في فداء أسراهم ، وسعى الإتياع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستمارة لتشويه الشبه والإنذار بأن تعدم الخاتمة للكتاب قد تقضى بصاحبها إلى الكفر به ، وإنما وقع « تؤمنون » في حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا تحريم إخراجهم أو لملهم جحدوا ذلك وجحد ما هو قطعى من الدين مروق من الدين . والفاء عاطفة على تقتلون أنفسكم ، وما عطف عليه ، عطفت الاستفهام أو عطفت مقدراً دل عليه الاستفهام وسيأتى تحقيق ذلك قريباً عند قوله أفكلماء جاءكم رسول . والفاء في قوله رزقاً جزاء من يفعل ذلك منكم فصيغة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكارى أو عاطفة على نس الاستفهام لما فيه من التوبيخ . وقال عبد الحكيم إن الجملة مترضة والاعتراض بالفاء وهذا بعيد معنى ولفظاً ، أما الأول فلأن الاعتراض في آخر الكلام المبر عنه بالتذليل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ما تقدم وغير مفيد حكماً جديداً وأما الثانى فلأن اقتران الجملة المترضة بحرف غير الواو غير معروف في كلامهم .

والخرى بالكسر ذل في النفس طارىء عليها فجأة لإهانة لحقتها أو مرة صدرت منها أوحيلة وغلبة تحت عليها وهو اسم لما يحصل من ذلك وفعله من باب سمع فصدره بفتح الخاء ، والمراد بالخرى ما لحق اليهود بعد تلك الحروب من الذلة بإجلاء النضير عن ديارهم وقتل قريظة وضع خير وما قدر لهم من التل بين الأمم .

وقرأ الجمهور يُردون ويسلمون بياء النبية، وقرأ عاصم في رواية عنه تردون بياء الخطاب فقرأ إلى معنى من وإلى قوله منكم، وقرأ نافع وابن كثير ومقرب يسلمون بياء النبية وقرأ الجمهور بياء الخطاب .

وقد دلت هذه الآية على أن الله يماقب الحائدين من الطريق بمقوبات في الدنيا ومقوبات في الآخرة . وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله « أولئك الذين اشتروا » موقع نظيره في قوله « أولئك على هدى من ربهم » .

والقول في « اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » كالقول في « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » . والقول في « فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » قريب من القول في « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » . وموقع الفاء في قوله « فلا يخفف عنهم العذاب » هو الترتب لأن الجرم بمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجيد نصيراً يدفع عنه أو يخفف .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَذِبُكُمْ وَفَرِقًا تَقْتُلُونَ ﴾ ٥٧

انقтал من الإنحاء على بنى إسرائيل في ضالمهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابلوه به من الصبيان والتبريم والتبطل في قبول الشريعة وبما خالفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجيء الإسلام إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسل الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإيلياس وأرمياء ودلوود مؤيدين لشريعته ومفسرين وباعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تعدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم في الدعوة لذلك القصد من لين وشدة ، ومن رغبة ورهبة ، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كاهنهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع وتلك أماره على أنهم إنما يرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أمراءهم وإلا فكيف لم يجدوا في خلال هاته المصور ومن بين تلك الشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح . وإن يوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون

زيادة التوبيخ ليكون هذا حجة عليهم في أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكابرة وحسد حتى تنقطع حجبتهم إذ لو كانت معانستهم للإسلام هي أولى غلاتهم لأدوموا الناس أنهم ما أمرشوا إلا لِمَا تبنين لهم من بطلان فكان هذا مرتبطاً بقوله «وَأَمَنُوا بِمَا أُزْتُ مُصَدِّقًا» ومقدمة للإعناء عليهم في مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتي ذكرها في قوله تعالى «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ» .

فقره تعالى «ولقد آتينا موسى الكتاب» تمهيد للمطوف وهو قوله «وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرَّسْلِ» الذي هو المبني عليه التعجب في قوله «أَنكَلَمَا جَاءَكَ رَسُولٌ» فقوله «ولقد آتينا موسى الكتاب» تمهيد للتمهيد وإلا فهو قد علم من الآيات السابقة فلا متعصى للإعلام به استقلالاً هنا ولكنه ذكر ليبين عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم أي ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إيتاء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسل فهو كالنلاوة أو كقول القائل هذا وقد كان كذا .

وقى مضاعف مما تقول قوت فلانا إذا جئت في إره لأنك حينئذ كأنك تقصد جهة فقاء فهو من الأنمال المشتقة من الجوامد مثل جبهه . فصار المضاعف ققاء بفلان تقنية وذلك أنك جعلته مأموراً بأن يقفو بحمل منك لا من تلقاء نفسه أي جعلته يقفوه غيره ولكون المفعول واحداً جعلوا المفعول اتتاني عند التضمين متعلقاً بالعمل بقاء التمدية لئلا يلتبس التابع بالتبوع فقالوا قفّ زيداً بعمرو عوض أن يقولوا قفّ زيداً عمراً .

فمعي قفينا من بعده بالرسل أرسلنا رسلاً وقد حذف مفعول قفينا للعلم به وهو ضمير موسى . وقوله «من بعده» أي من بعد ذهابه أي موته، وفيه إيماء إلى التسجيل على اليهود بأن يحمي الرسل بعد موسى ليس يبدع . والجمع في الرسل للمدد والتريف للجنس وهو مراد به التكثير قاله صاحب الكشف أي لأن شأن لفظ الجنس المرف إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستفراق فلما كان الاستفراق هنا متعمداً دل على التكثير مجازاً للشبهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك لم يبق أحد في البلد لم يشهد الملأل إذا شهد جماعات كثيرة وهو قريب من معنى الاستفراق المرف^(١) .

وسمى أنبياء بني إسرائيل الذين من بعد موسى رسلاً مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتباراً (١) لأن الاستفراق المرف منظور فيه إلى استفراق جميع الأفراد في مكان أو زمان تفريلاً لم منزلة الكل . وهذا جل يعنى الكثرة لا غير .

بأن الله لما أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها فقد جعل لهم تصرفاً شرعياً وبذلك كانوا زائدين على مطلق النبوة التي لا تملك لها بالتشريع لا تأسيلاً ولا تقيماً. وقال الباقلاني فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاءوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على الشرع الأول أو تجديد ما اندرس منه وهو قريب فما قلناه قال تعالى « وإن إلياس لمن المرسلين » وقال « وإن يونس لمن المرسلين » وما كان عيسى عليه السلام إلا مثلهم في أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلاً وخص عيسى بالذكر من بين سائر الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى زيادة في التكميل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه ولذلك أيضاً خصه بقوله « وأيدناه روح القدس » ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحي وعيسى كان أوسع منهم في الرسالة .

وعيسى اسم مركب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه في تمريره قلباً مكانيا ليحري على وزن خفيف كراهية اجتباع نقل الحجة وثقل ترتيب حروف الكلمة فإن حرفي علة في الكلمة وشينها وانتم بحرف حلق لا يجري هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع التنفس عند النطق بها فقدموا السين لأنها حلقية فهي مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينها المحجمة الثقيلة سينا مهملة فله فصاحة العربية . ومعنى يشوع بالبرانية السيد أو المبارك . ومريم هي أم عيسى وهذا اسمها بالبرانية نقل للعربية على حاله خلفته ولا معنى لربم في العربية غير المليية إلا أن العرب المنتصرة علموه معاملة الصفة في معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هي أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس فلذلك يقولون امرأة مريم أي معرضة عن صفات النساء كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد وذلك معلوم منهم في الأعلام المشتهرة بالأوصاف ولذلك قال رؤبة :

* قلت لزيد لم تره صديقه ^(١) *

فليس هو مشتق من رام مريم كما قد يتوهم . ويبنى أن يكون وزنها فيل بفتح الفاء وإن كان نادراً ^(٢) .

(١) قال في الكشف وزت مريم عند التحويص ففعل لأن فيل بفتح الفاء لم يثبت أي وبنت فيل بكسر الفاء نحو غير للتبارة لكن الحق أن وزن فيل ثبت قليلاً منه سهين اسم مكان أعني فيخص بالاسماء الجوارم . (٢) الزر بكسر الزاي هو الرجل الذي يميل لمحادثة النساء ومجالسهن وهاؤه منقلبة عن الواو ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور . وقوله مريم أي المرأة التي ترغب في عاداته وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر النصور .

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم كونه الله في بطنها بدون مس رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا .

ولد عيسى في مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفي مدة حكم هيرودس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك في سنة ٤٣٠ عشرين وستة قبل الهجرة للمحمدية ، وكانت ولادته بقرية تعرف ببيت لحم اليهودية ، ولما بلغ ثلاثين سنة بعث رسولا إلى بني إسرائيل وبقي في الدنيا إلى أن بلغ منه ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما مريم أمه فهي مريم ابنة عمران بن مائان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهي ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها في سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها ، وكان أبوها مات قبل ولادتها فكفلها زكرياء من بني أيما وهو زوج اليساباث خالة مريم وكان كاهنا من أحبار اليهود كما سيأتي في سورة آل عمران . واليبنات سفة لخدوف أي الآيات والمعجزات الواضحات ، وأيدناه قوته وشددنا عضده ونصرناه وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد فأيد بمعنى جملة زايد واليد مجازي القوة والقدرة فوزن أيد أفضل ، ولك أن تجمله مشتقا من الأيد وهو القوة فوزنه فعل .

والتأييد التقوية والإقدار على العمل النفس وهو مشتق من الأيد وهو القوة قال تعالى « واذكر عبدنا داود ذا الأيد » والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقا من اليد أي جملة زايد أي قوة ، والمراد هنا قوة منوية وهي قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه وسيأتي في الأفعال قوله « هو الذي أيدك بنصره » .

والروح جوهر نوراني لطيف أي غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنسانية الذي به حياة الإنس ، ولا يطلق على ما به حياة الحيوانات إلا لفظ نفس ، قال تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب . ومنه قوله « فنفخنا فيها من روحنا » ، ويطلق على جبريل كما في قوله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وهو المراد في قوله تعالى « نزل الملائكة والروح فيها » وقوله « يوم يقوم الروح والملائكة » والقدس بضمين ويضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى الزاهرة والطهارة . والقدس المطهر وتقدم في قوله تعالى « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

وروح القدس روح مضاف إلى الزماعة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذي منح الله في مريم فتكون منه عيسى وإنا كان ذلك تأييداً له لأن تكوينه في ذلك الروح الذي الطهر هو الذي هيأه لأن يأتي بالمسجرات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذي يأتيه بالوحى وينطق على لسانه في المهد وحين الدعوة إلى الدين وهذا الإطلاق أظهر هنا، وفي الحديث الصحيح «ان روح القدس نثت في روعي أن عسا لن تموت حتى تستوفى أجلها». وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفاً إلى ما حقه أن تستحق منه الصفة ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملازمة المضاف بالمضاف إليه وتلك الملازمة هنا تؤول إلى التوسيف وإلى هذا قال التفرائى في شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه في مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر.

وقوله تعالى «أفكلما جاءكم رسول» هو المقصود من الكلام السابق، وما قبله من قوله ولقد آتيناكمحمد كما تقدم، فالفاء للسببية والاستفهام للتعجب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف مما دل على أن ذلك سجيئة في الجميع.

وتقديم همزة الاستفهام على حرف المطف الليند للتشريك في الحكم استعمال متبع في كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضى أن يكون الاستفهام متسلطاً على الماعطف والمعطوف وتسلط الاستفهام على حرف المطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولم في ذلك طريقتان: إحداها طريقة الجمهور قالوا همزة الاستفهام مقدمة من تأخير وقد كان موقعها بعد حرف المطف ففدت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته، وإنا خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متصلة في الاستفهام إذ هي الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالاً فيه، وأما غيرها فكلمات أثرت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين)، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال فأصل هل فقلت أهل فقلت فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلت، قيل أفكلما جاءكم رسول فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام

مطوفاً وتكون الجملة مطوفاً على التي قبلها أو مطوفاً على محذوف بحسب ما يسمع به اللغاة . الطريقة الثانية طريقة صاحب الكشف وفي منى القليب أن الزمخشري أول القائلين بها وادعى الساماني أن الزمخشري مسبوق في هذا ولم يبين من سبقه فإنه قد جوز طريقة الجمهور وجوز أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة وأن المستفهم منه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف المطف والتقدير في مثله أنكذبونهم فكما جاءكم رسول إلخ . وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفاً بقيتها ثم عطف عليها ما عطف ، ولا أثر لهذا إلا في اختلاف الاعتبار والتقدير فأما معنى الكلام فلا يتغير على كلا الاعتبارين لأن المطف والاستفهام كليهما متوجهان إلى الجملة الواقعة بهما . والظاهر من كلام صاحب الكشف في هذه الآية وفي قوله تعالى في سورة آل عمران « أولاً أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها » أن الطريقتين جائزتان في جميع مواقع الاستفهام مع حرف المطف وهو الحق وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات « أقطعون أن يؤمنوا لكم . أفلا تفلون . أفؤمنون يعض الكتاب » فيما مضى من هذه السورة فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا . وعندى جواز طريقة ثالثة وهي أن يكون الاستفهام عن المطف والمضى آريدون على مخالفتكم استكباركم كما جاءكم رسول إلخ وهذا متأق في حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الزوا والفاء وكقوله تعالى « أئهم إذا ما وقع آمنتم به » في سورة يونس وقول النابغة :

أئهم تَسْذَرَانِ إِيَّيْهَا فإني قد سمعتُ وقد رأيتُ

وقد استقرت هذا الاستعمال فوجدت مواضع خالصة بالاستفهام غير الحقيقة كما رأيت من الأمثلة . ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التمجيزي الإنكارى على ما تقرر عندهم من تنقية موسى بالرسول أى فبينما موسى بالرسول فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم وجوز صاحب الكشف كون المطف على مقدار أى آتينا موسى الكتاب إلخ ففعلتم ثم ونهيم بقوله أفكلاً ، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذ عاطفة مقدراً مطوفاً على القدر المؤهل للتوبيخ ، وهو وجه بعيد ، ومرى الوجهين إلى أن جملة آتينا موسى الكتاب إلخ غير مراد منها الإخبار بمدلولها . وانتصب كلا بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والماثل فيه قوله استكبرتم ، وقدم الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التمجيز ليظهر أن محل العجب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجية لهم وليس ذلك لما رضى عرض في

بعض الرسل وفي بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول يقدم الظرف للاهتمام لأنه محل المحب، وقد دل الموم الذي في كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المطلوبة فيها .

« تهوى » مضارع هوى بكسر الواو إذا أحب والمراد به ما تميل إليه أنفسهم من الانحلال من القيود الشرعية والانتماس في أنواع اللذات والتصميم على العقائد الضالة . والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يعطوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم ، فالسين والتاء في استكبرتم البائية كما تقدم في قوله تعالى « إلا إبليس أبى واستكبر » وقوله « فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » مسبب عن الاستكبار فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم المصيان إلى حد أن كذبوا فريقاً أى سرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب وقتلوا فريقاً وهذا كقوله تعالى من أهل مدين « قالوا يا ضميم ما فعله كثيراً مما تقول وإنما نراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك » وتقديم المفعول هنا ما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليدل على ذلك كما في قوله تعالى « فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » . وهذا استعمال عربي كثير في لفظ فريق وما في معناه نحو طائفة إذا وقع معمولاً لفعل في مقام التفسير نحو « يشى طائفة منكم وطائفة قدأهمتهم أنفسهم » .

والتفصيل راجع إلى ما في قوله « رسول » من الإجمال لأن كلما جاءكم رسول أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساءوا الظن به مراراً في أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التفرير بهم والسعي لإهلاكهم كما قالوا حين بنوا البحر الأحمر . وحين أمرهم بالمحضور لسماح كلام الله تعالى ، وحين أمرهم بدخول أريحا ، وغير ذلك وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه . وأرمياء .

وجاء في تقتلون بالمضارع عوضاً عن الماضي لاستحضار الحالة اللفظية وهي حالة قتلهم رسلكم كقوله « الله الذى أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه » مع ما في صيغة تقتلون من مراعاة القواصل فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم .

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَمَسَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ قَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ ١٥

لما عطف على قوله استكبرتم، أو على «كذبتم» فيكون على الوجه الثاني تفسيراً للاستكبار أى يكون على تقدير عطفه على كذبتم من جملة تعميل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيب وتقتيل وإعراض . وعلى الوجهين ففيه الالتفات من الخطاب إلى النية وإبعاد لهم عن مقام الحضور فهو من الالتفات الذى نكسته أن ما أجرى على الخطاب من صفات النقص والخطاة قد أوجب إيماده عن البال وإعراض البال عنه فيشار إلى هذا الإيماد بخطابه بخطاب البعد فهو كناية (١) .

وقد حسن الالتفات أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة الحميدة وهو غرض جديد فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجه الخطاب إليهم . ولما أريد الحديث عنهم في إعراضهم عن النبي صلى الله عليه وسلم صار الخطاب جارياً مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير النية . على أنه يحتمل أن قوله قلوبنا غلّف لم يصرحوا به علناً ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على النية من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل » . والقلب مستعملة في معنى الأذهان على طريقة كلام العرب في إطلاق القلب على العقل . والغلف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف مشتق من غلّفه إذا جمل له غلّافاً وهو الوعاء الحافظ للشيء والسائر له من وصول ما يكره له . وهذا كلام كانوا يقولونه للنبي صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهمك وقطع طمعه في إسلامهم وهو كقول المشركين «قلوبنا في أكنة» ما تدعوننا إليه وفي آذاننا ورم ومن بيننا وبينك حجاب . وفي الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوباً عما لا يلائمه فإن ذلك معنى الغلاف فهم يخجلون أن قلوبهم مستورة من الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات ولذلك قال المفسرون إنه مؤذن بمعنى

(١) قلت نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى النية بعد إجراء صفات تسمى قول الشاعر يذم من يخل

ونفساء مهم :

أبى لك كسب المجد رأى مقصر ونسى أضاف الله بالخير باعها

إذا هي حثته على الخير مرة عصاها وإن همت بشر طاعها

(١ / ٣٧ - التحرير)

أنها لا تنى ما تقول ولو كان حقا لوعته وهذان المنيان اللذان تضمنهما لتوجيهه يلاقيهما الرد بقوله تعالى « بل انهم الله بكفرهم » أى ليس عدم إيمانهم لتصور فى أفهامهم ولا لربوها عن قبول مثل ما دعوا إليه ولكن لأنهم كفروا فلنهم الله بكفرهم وأبدى عن الخير وأسبابه .

وبهذا حصل المنيان المرادان لم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكافى فى حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل .

وقوله بل انهم الله بكفرهم تسجيل عليهم ونضح لهم بأنهم صمموا على الكفر والتمسك بدنيهم من غير التفات لحجة النبي صلى الله عليه وسلم فلما صمموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير فخرمهم التوفيق واتبعصر فى دلائل صدق الرسول، فاللجنة حصلت لهم عقابا على التمسك على الكفر وعلى الإعراض عن الحق وفى ذلك رد لما أوهوه من أن قلوبهم غلفت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر النقاء مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك الكسابة وهذا متقد أهل الحق من المؤمنين عدا المجبية .

وقوله « ففأيا ما يؤمنون » تفريع على « كتمهم » قليلا صفة لمحذوف دل عليه الفعل والتقدير فأيما فأيلا وما زائدة للمبالغة فى التقليل والضمير للمجموع بنى إسرائيل ويجوز أن يكون فأيلا صفة لازمة للناس يستلزمه النحل أى فأيلا فأيلا يؤمنون. وتقليل يجوز أن يكون باقيا على حقيقته مشارا به إلى إيمانهم بيمض الكتاب أو إلى إيمانهم بيمض ما يدعوه النبي صلى الله عليه وسلم مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم فى بعض الأيام فإن إيمان أفراد قايمة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بنى إسرائيل فى أزمنة قايمة أو حصول إيمانات قليلة . ويجوز أن يكون فأيلا هنا مستعملا فى معنى المدم فإن القلة تستعمل فى المدم فى كلام العرب قال أبو كبير الهذلى :

قليل الشكى لهمم يديه كثير الهوى شتى النوى والمساك

أراد أنه لا يتشكى . وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فى أرض نصيبين « كثيرة المقارب قايمة الأقارب » أراد عديّة الأقارب ويقولون فلان قليل الحياء وذلك كله إمّا مجاز لأن القليل شبه بالمدى وإما كناية وهو أظهر لأن الشئ إذا قل آل إلى الاستحلال

فكان الانسداد لازماً غريباً للغة ادعائياً فكون ما مصدرية والوجهان أشار إليهما في الكشف باختصار واقتصر على الوجه الثاني منهما في تفسيره قوله تعالى «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ» قليلاً ما تذكر «في سورة النمل فقال «واللهي تلى التذكير والقلة تستعمل في معنى التثنية» وكأن وجه ذلك أن التذكير من شأنه تحصيل العلم فلا تذكير للمشركين المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له كيف وخطابهم بقوله «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ» المقصود منه الإنكار بانه على أنهم غير معتقدين ذلك.

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا . فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ٥٥

مطوف على قوله «وقالوا فلونا غاف» لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فلأنهم أعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة إسكان في إعراضهم منذرة ما ولكنهم أعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصداقاً لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على المشركين . فقله «من عند الله» متعلق بجهادهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهداً معلوماً حتى يوصف به . وقوله «مصدق لما معهم» وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالذمة في هذا الكفر والقول في تفسيره قدم مضي عند قوله تعالى «وَأَمَنُوا بِمَا أُزِلَتْ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ» . والاستفتاح ظاهره طلب الفتح أى النصر قال تعالى «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ» . وقد فسروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين أى من أهل المدينة استنصروا عليهم بـؤال الله أن يبيث إليهم الرسول الموعود به في التوراة . وجوز أن يكون يستفتحون بمعنى يفتحون أى يملكون ويخبرون كما يقال فتح على القارى أى علمه الآية التي ينسأها قالسین واثناء لجرد التأكيد مثل زيادتهما في استعصم واستصرخ واستعجب والمراد كانوا يخبرون المشركين بأن رسولا سيبيث فيؤيد المؤمنين ويماقب المشركين . وقوله «فلما جاءهم ما عرفوا» أى ما كانوا يستفتحون به أى لما جاء الكتاب الذي عرفوه كفروا به وقد عدل عن أن يقال فلما جاءهم الكتاب ليكون اللفظ أشمل فيشمل الكتاب والرسول الذي جاء به

فإنه لا ينبغي كتاب إلا مع رسول . ووقع التعبير بما الموصولة دون من لأجل هذا الشمول ولأن الإبهام يناسبه الموصول الذي هو أهم فإن الحق أن ما نجيء لما هو أهم من العاقل .

والمراد بما عرفوا القرآن أي أنهم عرفوه بالصفة المتحققة في الخارج وإن جهلوا انطباقها على القرآن لسلامه لأن الظاهر أن بني إسرائيل لم يكن أكثرهم يمتد صدق القرآن وصدق الرسول وبمضهم كان يمتد ذلك ولكنه يتناسى ويتناقل حسداً قال تعالى « حسداً من عند أنفسهم من إهد ما تبين لهم الحق » ويعبر معنى الآية « ولا جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم » وعرفوا أنه الذي كانوا يستفتحون به على المشركين .

وجملة « وكانوا من قبل يستفتحون » في موضع الحال وذهبت هنا استحضار حالتهم المعجبية وهي أنهم كذبوا بالكتاب والرسول في حال رقبهم لمجيئته وانتظار النصر به وهذا منتهى الخذلان والبهتان .

وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » بالفاء عطف على جملة « كانوا يستفتحون » . ولا الثانية تتنازع مع لا الأولى الجواب وهو قوله « كفروا به » فكان موقع جملة « كانوا إلخ » بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقاً لموقع الحال لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه « مصدقاً لما معهم » وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالآمارات والدلائل موقع المنشأ من المنفرع عنه مما أن مفاد جملة « لا جاءهم كتاب من عند الله » إلخ وجملة « لا جاءهم ما عرفوا » إلخ واحد وإعادة لما في الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا إلخ قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتحتين بلداً وزيادة الربط بين المنين حيث اتفعل بالجملة الحالية فعمل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع وطريقة تكرير العامل مع كون الممول واحداً طريقة عربية فصحية قال تعالى « لا تحسن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمحذوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » - وقال « أيعدكم أنكم إذا كنتم رباباً وعظماً أنكم مخرجون » فأعاد أنكم قبل خبر الأولى وقد عدلنا في هذا البيان عن طريقة الرجاء وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات في حاشية النفاحي وعبد الحكيم وصفناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما في كل طريقة منها من خاتمة للظاهر .

وقوله « فلنن الله على الكافرين » جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم والدعاء من الله تعالى

تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يمجزه شيء وليس غيره مطلوباً بالأدعية وهذا كقوله « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم » وقوله فاتاهم الله أتى يؤفكون » وسيأتي بيانه عند قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » في سورة براءة . والفاء للبيانية والمراد التسبب الذي كرى بمعنى أن ما قبلها وهو المطوف عليه يسبب أن ينطق التكليم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم :

وكننت امرأة لا أسمع الدهر سبة أحب بها إلا كشفت غطاءها

فأني في الحرب الضروس موكل بإقدام عس ما أريد بقاءها

فمطفت قوله فإني على قوله كشفت غطاءها لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه في الحرب مقدم . واللام في الكافرين للاستتراق بقرينة مقام الدعاء يشمل المتحدث منهم لأنهم من جملة أفراد هذا المصوم بل هم أول أفرادهم سبقاً للذهن لأن سبب ورود الاسم قطعي الدخول ابتداء في المصوم . وهذه طريقة عربية فصيحة في إسناد الحكم إلى المصوم والمراد ابتداء بعض أفرادهم لأن دخول المراد حينئذ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة في القياس قال بشامة بن خزن الهشلي :

إنما يحيرك يا سلمى حيننا وإن سقيت كرام الناس فاسقيننا
أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يسقون حين يسقى كرام الناس .

﴿ بِشْمَا أَشْتَرُوا بِهِيَ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ نَبِيًّا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ تَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِمْ فَأَوْفَىٰ نِعْمَتِهِ عَلَىٰ الْعِصْبِ وَالْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ ٦٥

استأنف لهمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجىء رسول بعد موسى ، إرضاء لداهية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن فهذا إيقاظ لهم بخبر معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوي عليه عند المسلمين .
وه بشما مركب من (بش) و (ما) الزائدة . وفي بش وعصبتها نعيم خلاف في كونهما فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلان وفي (ما) المتصلة بهما مذهب أحدهما أنها معرفة تامة أي تقصر باسم معرف

بلام التعريف وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة فقوله «بئسما» يفسر ببئس الشيء قاله سيويه والكسائي ، والآخر أنها موصولة قاله القراء والفارسي وهذان هما أوضح الوجوه فإذا وقعت بعدها ما وحدها كانت ما معرفة تامة نحو قوله تعالى «إن تبدوا الصدقات فِينَمَا هي» أي نعم الشيء هي وإن وقعت بعد ما جملة تصلح لأن تكون صلة كانت ما معرفة ناقصة أي موصولة نحو قوله هنا «بئسما اشتروا به أنفسهم» وما فاعل بئس .

وقد يذكر بعد بئس ونعم اسم يفيد تعيين المقصود بالتم أو المدح ويسمى في علم العربية المخصوص وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه فقوله «أن يكفروا» هو المخصوص بالتم والتقدير كفرهم بآيات الله ولك أن تجمله مبتداً محذوف الخبر أو خبراً محذوف المبتدأ أو بدلاً أو بياناً من «ما» وعليه فقوله تعالى «اشتروا» إما صفة للمعرفة أو صلة للموصولة و «أن يكفروا» هو المخصوص بالتم خبر مبتدأ محذوف وذلك على وزن قولك نئم الرجل فلان .

والإشراء الاتباع وقد تقدم في قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» فقوله تعالى هنا «بئسما اشتروا به أنفسهم» مجاز أطلق فيه الإشراء على استبقائه الشيء المرعوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بابتغاء شيء مرغوب فيه فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً . فإن كانوا يمتقدون أنهم محقون في إعراسهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لتمسكهم بالتوراة وأن قوله فيما تقدم «فلما جاءهم ما عرفوا» بمعنى جاءهم ما عرفوا صفته وإن فرطوا في تطبيقها على الموصوف ، فمضى اشتراء أنفسهم جار على اعتقادهم لأنهم نجوها من المذاب في اعتقادهم فقوله «بئسما اشتروا به أنفسهم» أي بئسما هو في الواقع وأما كونه اشتراء فبحسب اعتقادهم وقوله «أن يكفروا بما أنزل الله» هو أيضاً بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حالهم وهي أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام على شريعة نسخت .

وإن كانوا معتقدين صدق الرسول وكان إعراسهم لجرّد المكابرة كجاءهم ما عرفوا فقوله «فلما جاءهم ما عرفوا» على أحد الاحتمالين للتقدمين ، فالإشراء بمعنى الاستبقائه الدنيوي أي بئس الموضوع بذلهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة والسمعة وعدم الاعتراف برسالة الصادق فالآية على نحو قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة» .

وقيل إن اشتروا بمعنى باعوا أى بذلوا أنفسهم والراد بنقل المذاب في مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدكم وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » وهو بعيد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بعيد إذ هو يفضى إلى إدخال النطق على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة وإنما دعا إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى . على أنك قد علمت إمكان الجمع بين مقتضى قوله « ما عرفوا » وقوله هنا « اشتروا به أنفسهم » فانتفى عن التكاف . وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله « فبأهوا بنضب على غضب » تنبيهاً للحالم بحال من حاول تجارة ليرجع فأصابه خسران وهو تخيل يقبل به من أجراته أن يكون استتارة وذلك من محاسن التنبية .

وجىء بصيغة المضارع في قوله « أن يكفروا » ولم يؤت به على ما يناسب للبين وهو « ما اشتروا » المقتضى أن الاشتراء قد مضى للدلالة على أنهم صرحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى ، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبه على أنهم لم يزالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضا إذ كان المبين بأن يكفروا معبراً عنه بالماضي بقوله « ما اشتروا » .

وقوله « بنيا » مفعول لأجله حلة لقوله « أن يكفروا » لأنه الأقرب إليه ، ويجوز كونه حلة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم الذم وهو عين الذموم ، والبنى هنا مصدر بنى يبنى إذا ظلم وأراد به هنا ظلماً خاصاً وهو الحسد وإنما جُمِلَ الحسد ظلماً لأن الظلم هو الماملة بنير حق والحسد معنى زوال النعمة عن المحسود ولا حق للحاسد في ذلك لأنه لا يناله من زوالها نفع ، ولا من بقائها ضرر ، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى في قوله :

وَأَظْلَمُ حَاقٍ اللَّهُ مِنْ بَاتِ حَسِداً لِيَنْ بَاتَ فِي تَمَنَائِهِ يَتَقَلَّبُ .

وقوله إن ينزل الله يتماقم بقوله بنيا يحذف حرف الجر وهو حرف الاستعلاء لتأويل بنيا

بمعنى حسداً .

فاليهود كفروا حسداً على خروج النبوة منهم إلى العرب وهو المشار إليه بقوله تعالى على من يشاء من عباده وقوله فبأهوا بنضب على غضب أى فرجوا من تلك الصفة وهى اشتراء أنفسهم بالخسران البين وهو تنثيل للحالم بحال الخارج بسلمته لتجارته فأصابته خسارة فرجع

إلى منزله خاسراً . شبه مصيرهم إلى الخسران بـرجوع التاجر الخاسر بمضميمة قوله، بشر
ما اشتروا به أنفسهم . والظاهر أن المراد بنضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى
« نور على نورهاى نور عظيم وقوله « ظلمات بعضها فوق بعض » وقول أبى الطيب :
* أَرَقَّ عَلَى أَرَقٍّ وَمِثْلَى بِأَرَقٍّ *

وهذا من استعمال التكرير باختلاف سينه فى معنى القوة والشدة كقول الخطيئة :
أنت آل شماس بن لآى وإنما أنا هم بها الإحكام والحسب المد
أى الكثير المدد أى العظيم وقال المرى * بنى الحسب الوضاح والمختر الجم * أى العظيم
قال القرطبي قال بعضهم المراد به شدة الحال لا أنه أراد فضين وهما غضب الله عليهم للكفر
وللحسد أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام .
وقوله « وللكافرين عذاب مهين » هو كقوله قلعتنا الله على الكافرين أى ولهم عذاب
مهين لأنهم من الكافرين ، والمهين للذل أى فيه كيفية احتقارهم .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَأْمِنُوا بِمَا نُنَزِّلُ عَلَيْنَا
وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبَاءَ اللَّهِ
مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ ١١

مطوف على قوله « ولا جاءهم كتاب من عند الله » المطوف على قوله « وقالوا قلوبنا غلف »
غلف « وبهذا الاعتبار يصح اعتباره مطوفا على « وقالوا قلوبنا غلف » على المروف فى
اعتبار المطوف على ما هو مطوف . وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم فى ما ذرهم عن
الإعراض عن الدعوة الإسلامية فإذا دعوا قالوا قلوبنا غلف ، وإذا سموا الكتب أرضوا
عنه بعد أن كانوا منتظره حسدا أن نزل على رجل من غيرهم ، وإذا وعظوا وأنذروا ودعوا
إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا فى دلائل كونه منزلا من عند الله أرضوا
وقالوا تؤمن بما أنزل علينا أى بما أنزله الله على رسولنا موسى ، وهذا هو مجمع ضلالهم
ومنبع عنادهم فلذلك تصدى القرآن لتطويل الحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيدا لقوله الآتى
« ما ننسخ من آية » الآيات .

وقولهم تؤمن بما أنزل علينا أرادوا به الاعتذار وتلمة أعصم لأنهم لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعي أنه أنزله الله فقالوا في معذرتهم ولإرضاء أعصم تؤمن بما أنزل علينا أى أن فضيلة الانسحاب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم أى فنحن نكتفى بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه . وهذا وجه التمييز في الحكاية عنهم بلفظ المضارع تؤمن أى ندوم على الإيمان بما أنزل علينا وقد عرضوا بأنهم لا يؤمنون بنيره لأن التمييز يؤمن بما أنزل علينا في جواب من قال لهم آمنوا بما أنزل الله وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مبشر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بنيره مقتضياً الكفر به فهنا استفاد من مجموع جملتي آمنوا بما أنزل الله وجوابها بقولهم تؤمن بما أنزل علينا .

وقوله تعالى « ويكفرون بما وراءهم » بالمضارع محاكاة لقولهم تؤمن بما أنزل علينا وتصريح بما لوحوا إليه ورد عليهم أى بدومون على الإيمان بما أنزل عليهم ويكفرون كذلك بما وراءهم فهم يرون أن الإيمان به مقتض الكفر بنيره على أن للمضارع تأثيراً في معنى التعجب والتفرية . وفي قرنه يواو الحال إشاراً بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله وهو الحق مصداقاً لما مهم .

والوراء في الأصل اسم مكان للجهة التي خلف الشيء وهو عريق في الظرفية وليس أصله مصدرأ . جمل الراء مجازاً أو كناية عن النائب لأنه لا ييسره الشخص واستعمل أيضاً مجازاً عن المجاوز لأن الشيء إذا كان أمام السائر فهو سائر إليه فإذا صار وراءه فقد تجاوزه وتباعده قال النابغة * وليس وراء الله للمرء مطلب * واستعمل أيضاً بمعنى الطلب والتعقب تقول ورأى فلان بمعنى يتعقبى ويطلبني ومنه قول الله تعالى « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » وقول لبيد:

أليس ورأى أن تراخت مني زوم المصاحي عليها الأسابع

فمن ثم زعم بعضهم أن الراء يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين واحتج ببيت لبيد وقرآن وكان أمامهم ملك وقد علمت أنه لا حاجة فيه لتلك أنكر الأمدى في الموازنة كونه ضدًا .

فلراد بما وراءه في الآية بما عداه وتجاوزه أى بنيره وللقصود بهذا التبر هنا خصوص

القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله، وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله ولستمقيه بقوله وهو الحق مصداقاً .

وجلة وهو الحق حالة اللام في الحق للجنس والقصود اشتها السند إليه بهذا الجنس أى وهو المشتهر بالحقية السلم ذلك له على حد قول حسان :

وإن سنام المجد من آل هاشم بنوبت غزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان انحصار العبودية في والده وإنما أراد أنه المعروف بذلك المشتهر به فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف السند باللام لا تطرد إفادته الحصر على ما في دلالة الإيجاز . وقيل يفيد الحصر باعتبار التيد أعنى قوله مصداقاً أى هو للنحصر في كونه حقا مع كونه مصداقاً فإن غيره من الكتب الباقية حق ولكنه ليس مصداقاً لا معهم ولعل صاحب هذا التفسير يمتزج الإنجيل غير مترص لتصدق التوراة بل مقتصرأ على تحليل بعض المحرمات وذلك يشبه عدم التصديق . في الآية صد لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قالوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم .

وقوله مصداقاً حال مؤكدة لقوله، وهو الحق، وهذه الآية علم في التمثيل للحال المؤكدة وعندى أنها حال مؤسفة لأن قوله مصداقاً لا معهم مشعر بوصف زائد على مضمون وهو الحق إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضار شؤونهم وهيئاتهم .

وقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين » فصله عما قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قصد به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن ماداة الأنبياء دأب لهم وأن قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » كذب إذ لو كان حقا لما قتل أسلافهم الأنبياء الذين هم من قومهم ودعومهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها ولكنهم يمرضون من كل ما لا يوافق أهواءهم . وهذا إيراد للحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبياء . والإتيان بالمضارع في قوله « تقتلون » مع أن القتل قد مضى لقصد استحضار الحالة الفظيمة وقرينة ذلك قوله من قبل، فذلك كما جاء الخطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله : شهد الخطيئة يوم يلقى ربه أن الوليد أحق بالند

بقرينة قوله يوم يلقى ربه .

والمراد بأنبياء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى « ويقتلون النبيين بغير الحق » .

﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِمْ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ ۚ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَثَرُ بُرَا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِلَهُكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ۝ ﴾

عطف على قوله « فلم تقتلون أنبياء الله » والقصد منه تسليم الانتقال في المجادلة معهم إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة وذلك أنه بعد أن أكذبهم في ذلك بقوله « فلم تقتلون أنبياء الله من قبل » كما يننا ترقى إلى ذكر أحوالهم في مقابلتهم دعوة موسى الذي يزعمون أنهم لا يؤمنون إلا بما جاءهم به فإلهم مع ذلك قد قابلو دعوته بالمعيان قولا وفلا فإذا كانوا أعرضوا عن الدعوة المحمدية بمخدة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم فلماذا قابلو دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل ولماذا قابلو دعوة موسى بما قابلو . فهذا وجه ذكر هذه الآيات هنا وإن كان قد تقدم نظائرها فيما مضى فإن ذكرها هنا في حاجة أخرى وغرض جديد ، وقد ينشأ أن القرآن ليس مثل تأليف في علم يُحال فيه على ما تقدم بل هو جامع مواعظ وتذكيرات وقوارع ومجادلات نزلت في أوقات كثيرة وأحوال مختلفة فلذلك تكرر فيه الأغراض لاقتضاء المقام ذكرها حينئذ عند سبب نزول تلك الآيات . وفي الكشاف أن تكرر حديث رفع الطور هنا لما نيط به من الزيادة على ما في الآية السابقة معنى في قوله « قالوا سمعنا وعصينا » الآية وهي نكتة في الدرجة الثانية . وقال البياض إن تكرر القصة للتنبيه على أن طريقتهم مع محمد صلى الله عليه وسلم طريقة أسلافهم مع موسى وهي نكتة في الدرجة الأولى وهذا إلزام لهم بمثل أسلافهم بناء على أن الفرع يتبع أصله والولد نسخة من أبيه وهو احتجاج خطابي .

والقول في هاته الآيات كالقول في سابقتها وكذلك القول في البيئات . إلا أن قوله « واسمعوا » مراد به الامتثال فهو كناية كما تقول فلان لا يسمع كلامي أى لا يمتثل أمرى إذ ليس الأمر هنا بالسمع بمعنى الإسماء إلى التوراة فإن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » يتضمنه ابتداء لأن المراد من الأخذ بالقوة الاهتمام به وأول الاهتمام بالكلام هو سماعه

والظاهر أن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » لا يشمل الامتثال فيكون قوله « واسمعوا » دالا على معنى جديد وليس تأكيذا، ولك أن تجعله تأكيذا لدلول خذوا ما آتيناكم بقوة بأن يكون الأخذ بقوة شاملا لنية الامتثال وتكون نكتة التأكيد حيث هي الإشعار بأنهم مظنة الإهمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتي في هذه الآية زيادة بيان لقوله في الآية الأولى « واذكروا ما فيه » .

واعلم أن من دلائل النبوة والمجرات العلمية إشارات القرآن إلى المياريات التي نطق بها موسى في بني إسرائيل وكتبت في التوراة فإن الأمر بالسماع تكرر في مواضع غامطات موسى للإبني إسرائيل بقوله « اسمع يا إسرائيل » فهذا من نكت اختيار هذا اللفظ للدلالة على الإمتثال دون غيره مما هو أوضح منه وهذا مثل ما ذكرنا في التفسير بالمهد .

وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » يحتمل أنهم قالوه في وقت واحد جوابا لقوله واسمعوا وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمن معنى صريحا ومعنى كناييا فأجابوا بامتثال الأمر الصريح وأما الأمر الكنايى فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » أيضا لأنه يتضمن ما تضمنه « واسمعوا » وفي هذا الوجه بعد ظاهر إذ لم يمهّد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالزم على المصيبة وقيل إن قوله « سمعنا » جواب لقوله « خذوا ما آتيناكم » أى سمعنا هذا الكلام . وقوله « وعصينا » جواب لقوله « واسمعوا » لأنه بمعنى امتثلوا ليسكون كل كلام قد أوجب عنه ويبيده أن الإتيان في جوابهم بكلمة سمعنا مشير إلى كونه جوابا لقوله « اسمعوا » لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام المجاب به وقوله ليسكون كل كلام قد أوجب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جوابا لقوله « واسمعوا » ينشئ عن طلب جواب لقوله خذوا، ففيه إيجاز، فالوجه في معنى هذه الآية هو ما تله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم « عصينا » كل بلسان الحال يعنى فيكون « قالوا » مستعملا في حقيقته ومجازه أى قالوا سمعنا وعصوا فكان لسأهم يقول عصينا .

ويحتمل أن قولهم عصينا وقع في زمن متأخر عن وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا في حشهم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية « لن ندخلها أبدا » وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول . وفي هذا بيان لقوله في الآية الأولى « ثم توليتهم من بعد ذلك » .

والإشراب هو جعل الشيء شارباً ، واستمير لجعل الشيء متصلاً بشيء وداخل فيه ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسرعان لأن الماء أسرى الأجسام في غيره ولذا يقول الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية ومركبها الذي تسافر به إلى أنطار البدن فذلك استماروا الإشراب لشدة التداخل استمارة تسمية قال بعض الشعراء :

تتلخل حب عثمة في فؤادي فيأديه مع الخلفى يسير^(١)
تقلخل حيث لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور

ومنه قولهم أشرب الثوب الصبيغ ، قال الراغب من عاذتهم إذا أرادوا غامرة حب وبفض أن يستيروا لذلك اسم الشراب اهـ . وقد اشتهر المعنى المجازى فهجر استعمال الإشراب بمعنى السق وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل . وإنما جعل حبهم العجل إشراباً لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أولع بكذا وشغف . والعجل منقول أشربوا على حذف مضاف مشهور في أمثاله من تملين الأحكام وإسنادها إلى النوات مثل « حُرِّمْتُ عليكم الميتة » أى أكل لحما . وإنما شغفوا به استحساناً واعتقاداً أنه إلههم وأن فيه نعمهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدسوه من فرط حبهم الذهب .

وقد قوى ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته ولذلك قال تعالى بكفرهم بأن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلاً في حب معتقده . وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله « في قلوبهم » مبالغة وذلك مثل ما يقع في بدل البعض والاشتغال وما يقع في تمييز النسبة . وقريب منه قوله تعالى « إنما يا كافرين بطونهم غارا » وليس هو مثل ما هنا لأن الأكل متمحض لكونه منحصراً في البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب .

وقوله « قل بئساً يأمر كبه إيمانكم إن كنتم مؤمنين » تذييل واعتراض ناشئ من قولهم « سمعنا وعصينا » وهو خلاصة لإبطال قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » بمد أن أبطل ذلك

(١) ذكر هذه آيات القرطبي في غيره وقال إنها لأحد التابئين أى التابطة القرطبي أو التابطة الجدي في زوجه عثمة كان عب عليها في بطن الأمر فطلقها وكان عباً لها . وبمدها :

أكاد إذا ذكرت المهدها أطير لو أن إنساناً يطير

بشواهد التاريخ وهي قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وقوله « ولقد جاءكم موسى بالبينات » وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » ولذلك فصله عن قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » لأنه يجري من الأول مجرى التقرير والبيان لحاصله ، والمعنى قل لهم إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كازعمتم يعني التوراة فبئس أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشراك بالله في حين قيام التوراة فيكم فكيف وأنتم اليوم لا ترفون من الشريعة إلا قليلا، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصدم من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالجمل الشرطية كلها مقول قل والأمر هنا مستعمل مجازا في التسبب .

وإنما جعل هذا ما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصلبون في التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قيد قولا يستمعون لكتاب جاء من بعده فلا شك أن لسان حلم ينادى بأنهم لا يفعلون فعلا إلا وهو مأذون فيه من كتابهم هذا وجه اللازمة وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبداهة فأتتج ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح في دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرم ويرى بهم في مهواة الاستسلام للحجة فأظهر إيمانهم المقطوع بدمه في مظهر الممكن المفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيثهم وإغناءهم نحو « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان الذموم هو إيمانهم أى الذى دخله التحريف والاضطراب لا هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصالح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور فلا جرم أن يكون مرتكبو هاته الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذى فيه هدى ونور فى شئ . فبطل بذلك كونهم « مؤمنين » وهو القصد وقوله بئسما يأمرهم جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب ولأجل هذا جىء فى هذا الشرط بإن التى من شأن شرطها أن يكون مشكوكا الحصول وينتقل من الشك فى حصوله إلى كونه مفروضا كما يفرض إشال وهو المراد هنا؛ لأن التشكك عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين بتعدادهم وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال التكلم أن لا يؤتى بالشرط التضمن لكونهم « مؤمنين » إلا منفيًا ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤتى به إلا مع إذا ولكن التشكك مع عله بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض الحال استنزالا لطائرم . وفى الإتيان بإن إشمار بهنا

الفرس حتى يقوموا في الشك في حالهم ويخفوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين جئهم الجواب وهو بشما يأمركم وإلى هذا أشار صاحب الكشاف كما قاله انتقاراني وهو لا ينافي كون القصد التبكيت لأنها ممان متعاقبة بغض بعضها إلى بعض فمن الفرض يترك التشكيك ومن التشكيك يظهر التبكيت .

ولا معنى لجمل « إن كنتم مؤمنين » ابتداء كلام وجوابه محذوفا تقديره فإيمانكم لا يأمركم بتل الأشياء وعبادة العجل إلخ لأنه قطع لأوامر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله « قل بشما يأمركم به إيمانكم » إلخ يتطلبه مزيد تطلب ونظائره في آيات القرآن كثيرة . على أن معنى ذلك التقدير لا يلاق الكلام للتقدم التثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه الذمام فكيف ينفي بعد ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم .

وبشما هنا نظير بشما التقدم في قوله « بشما اشتروا به أنفسهم » سوى أن هذا لم يؤت له باسمه مخصوص بالله لدلالة قوله « وأشرىوا في قلوبهم العجل بكبرهم » والتقدير بشما يأمركم به إيمانكم عبادة العجل .

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ النَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾

إبطال لدعوى قارة في عوسهم اقتضاها قولهم يؤمن بما أنزل علينا الذي أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة أنهم متصلبون في التمسك بالتوراة لا يبدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله وإمام وتكون الآخرة لهم فلما أبطلت دعوى إيمانهم بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من انقطاع مع أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل عقب ذلك بإبطال ما في عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ماداموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون له حظ في الآخرة ، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ما عقدها عليه اعتقادهم من الثقة بحسن العير أو على شكهم في ذلك فإذا ثبت ليسهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم

بالتوراة غير ثابت على حقه وذلك أشد مايفت في أعضادهم ويسقط في أيديهم لأن رقب الحظاء الأخرى أم ما يتعلق به المعتقد للتدين فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعم المقيم .

وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يحملون الجنة خاصة بهم مثل قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوي وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا لجرد المناسبة في رد معتقد لهم باطل أيضاً لا في خصوص النرض السوق فيه الآيات للتقدمة بناء على أن الآيات لا يلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك فلي هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم التفرقة المحكية في آيات أخرى وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعوائهم الإيمان بما أنزل عليهم للناسبة بجمع رد جميع دعاويهم ولكن فيما ذكرناه غنية . وأياما كان فهذه الآية تحدث اليهود كما تحدى القرآن مشركي العرب بقوله فأتوا بسورة من مثله .

وإنما فصلت هاته الجملة عما قبلها لاختلاف السياق لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم والآيات السابقة تفضيح لأحوالهم وإن كان في كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لاسيما مع افتتاح الاحتجاج بقل .

والكلام في « لكم » مشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها ولكم خبر كانت قدم للحصر بناء على اعتقادهم كتفديده في قول الكميت يمدح هشاماً بن عبد الملك حين مفا عنه من قصيدة :

لكم مسجداً الله للزوران والحمى لكم قبضة من بين أترى وأقرا

وعند الله ظرف متعلق بكات والندية عندية تشريف وادخار أى مدخرة لكم عند الله وفي ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة . وانتصب خالصة على الحال من اسم كان ولا وجه لتوقف بعض النحاة في مجيء الحال من اسم كان . ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة غيركم لكم فيها فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم .

وقوله « من دون الناس » دون في الأصل ظرف للسكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز في المفارقة فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال ، تقول هذا لك دون زيد أى لاحق لزيد فيه فتقوله من دون الناس تأكيد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن

قوله «خالصة» لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من الشارك في درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم . والمراد من الناس جميع الناس فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا .

وقوله «فتمنوا الموت» جواب الشرط ووجه الملازمة بين الشرط وهو أن الدار الآخرة لهم - وجزائه وهو نعيم الموت أن الدار الآخرة لا يخلص أحد إليها إلا بالروح حين تنارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت فإذا كان الموت هو سبب معيهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبي . صلى الله عليه وسلم كما قال عمير بن الحزام رضي الله عنه :

جربا إلى الله بغير زاد إلا التقي وعمل العباد

وارتجز جعفر بن أبي طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله :

يا حبيذا الجنة واقتربها طيبة وبارد شرابها

وقال عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمين له ولبن معه أن يردم الله سالين :

لكنني أسأل الرحمان مقفراً وضربة ذات فرغ تقذف الأريدا

أوطنة من يدي حران مجهزة بحربة تنفذ الأحشاء والكيدا

حتى يقولوا إذا مروا على جدتي أرشدك الله من غار وقد رشدا

وجملة «ولن يتمنوا أبدا» إلى آخره معترضة بين جملة «قل إن كانت لكم الدار الآخرة» وبين جملة «قل من كان عدوا لجبريل» والكلام موجه إلى النبي . صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إعلالاً لهم ليزدادوا يقيناً وليحصل منه تحذير لليهود إذ يسمونه ويوردون أن يخالفوه لئلا ينهض حجة على صدق الخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم .

وقوله بما قدمت أيديهم يشير إلى أنهم قد ساروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجبلية المنزورين فهم يستقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم تؤمن بما أنزل علينا وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ثم يتعرفون بأنهم اجترأوا على الله واكتسبوا السيئات حسبما

سطر ذلك عليهم في التوراة وفي كتب أنبيائهم فيمتدرون بأن النار تحسب أليماً ممدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من المذابح . والمراد بما قدمت أيديهم ما أتوه من الماصي سواء كان باليد أم بغيرها بقرينة المقام، فقيل عبر باليد هنا عن الذات مجازاً كما في قوله « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وكما عبر عن الذات بالعين في باب التوكيد لأن اليد أم آلات العمل . وقيل أريد بها الأيدي حقيقة لأن غالب جنابات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدى ولعل التكيي بها دون غيرها لأن أجمع ماصيها وأفظمها كان باليد فالأجمع هو تحريف التوراة والأنطع هو قتل الأنبياء لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم . وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز عقلى . وقوله « والله عليم بالظالمين » خبر مستعمل في التهديد لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير :

* فهما يكتم الله يعلم *

وقد عدت هذه الآية في دلائل نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لأنها نعت صدور نعى الموت مع حرصهم على أن يظهروا تكذيب هذه الآية ولا يقال لهملم تموتوا بالظلمة بلهم الموت بقلوبهم لأن التمنى بالقلب لو وقع لنطقوا به بأنفسهم لتقصد الإعلان بإبطال هذه الوصمة فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمنى موضعه القلب لأنه طلب قلبى إذ هو عبء حصول الشيء وتقدم في قوله « إلا آماني » أن الأمانة ما يقدر في القلب . وهذا بالنسبة إلى اليهود المخاطبين زمن النزول ظاهر إذ لم ينقل من أحد منهم أنه نعى الموت كما أخبرت الآية وهي أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تنهأ أحد لأعلن بذلك لعلهم يحرص كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية . ويفيد بذلك إعجازاً عاماً على تناقض الأجيال كأفاد عجز العرب عن المارضة علم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله . على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بعد يهود عصر النزول إذ لا يبرف أن يهودياً نعى الموت إلى اليوم فهذا ارتقاء في دلائل النبوة وجملة « والله عليم بالظالمين » في موضع الحال من ضمير الرفع في يتمنوه أى علم الله ما في نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتحداهم وهذا زيادة في تسجيل امتناعهم من نعى الموت ، والمراد بالظالمين اليهود فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ليصنفهم بالظلم .

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ
لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزٍ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ﴾ *

مطوف على قوله « ولن يتمنوه أبداً » للإشارة إلى أن عدم تمنيه الموت ليس على الوجه المتبادر عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بماقية بل هم يتجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بثا ولا نشورا ولا نعيما فتمنيمهم عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تمنوا أن يمروا أقصى أمد التعمير مع ما يمتري صاحب هذا العمر من سوء الحالة ورذالة الدنيى . فلما في هذه الجمل المطوفة من التأكيد لضمون الجملة المطوف عليها أخرجت عنها ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصىة المتجاوزة الحد عطف عليه ولم يفصل لأنه لو كان مجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد .

وقوله « لتجدنهم » من الوجدان القلى التمدى إلى مفعولين . والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس أى جميع البشر فهم أحرصهم على الحياة فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسبابا قال أبو الطيب :

أرى كلنا يهوى الحياة بجميه حريصاً عليها مستهماً بها صبا
فحب الجبان النفس أوردته التقي وحب الشجاع النفس أوردته الحربي

ونكر الحياة قصداً للتنويع أى كيفما كانت تلك الحياة وتقول يهود تونس ما معناه « الحياة وكفى » .

وقوله « ومن الذين أشركوا » عطف على الناس لأن المضاف إليه أفضل التفضيل تقدر منه من التفضيلية لا عمالة فإذا عطف عليه جز إظهارها ويتمين الإظهار إذا كان المفضل من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذ تختص كاهنا فإن اليهود من الناس وليسوا من الذين أشركوا . وعند سيويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله « ومن الذين أشركوا » على قوله عطفنا بالجل على المعنى أو بتقدير مطوف مخذوف تقديره أحرص هو متملى من الذين أشركوا وإليه مال في الكشف .

وقوله « يود أحدم » بيان لأحريتهم على الحياة وتحقيق لمعوم النوصية في الحياة المنكوة لدفع نوم أن الحرس لا يبلغ بهم مبلغ الطمع في الحياة البالغة لمئة ألف سنة فإنها مع قنودها لو تمت لم كانت حياة خسف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ جهم الحياة إلى تخنيها ، وقد قال الحرري :

وللوت خير للقي من عيشه عيش البهيمة

فجى بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرس يشمل حتى هاته الحياة التميمية ولما في هاته الجملة من البيان لضمون الجملة قبلها فصلت عنها . والود المحبة ولو للتمنى وهو حكاية للفظ الذى يودون به والهى فيه بلفظ النائب مراعاة للمعنى ويجوز أن تكون لو مصدرية والتقدير يود أحدم تميم ألف سنة .

وقوله لو يمر ألف سنة بيان ليود أى يود وداً بيانه لو يمر ألف سنة ، وأصل لو انه حرف شرط للماضى أو للمستقبل فكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه انه جملة مبنية لجملة يود على طريقة الإيجاز والتقدير في مثل هذا يود أحدم لو يمر ألف سنة لما ستم أو لما كره فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يود واحداً استغنوا بفعل الشرط عن مفعول الفعل فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط في قوة المفعول فاكسب الاسمى في المعنى فصار فعل الشرط مؤولاً بالمصدر الأخوذ منه ولذلك صار حرف لو بمنزلة أن المصدرية نظراً لكون الفعل الذى يمدىها صار مؤولاً بمصدر فصارت جملة الشرط مستعملة في معنى المصدر استعمالاً غلب على الواقعة بمد فعل يود وقد يلحق به ما كان في معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة . هذا تحقيق استعمال لو في مثل هذا الجارى على قول المحققين من النحاة ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الخلف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفاً مصدرياً وأثبتوا لها من مواقع ذلك موقعها بمد يود ونحوه وهو قول الفراء وأبى على الفارسي والتبريزي والسكبري وابن مالك فيقولون لا حذف ويجسولون حرفاً لمجرد السبك بمنزلة أن المصدرية والفعل مسبوكة بمصدر والتقدير يود أحدم التميم وهذا القول أضعف تحقيقاً وأسهل تقديراً .

وقوله « وما هو بيزحزحه » يجوز أن يكون الضمير لأحدم ويجوز أن يكون ضميراً مبهما يفسره المصدر بعده على حد قول زهير :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذُقمُ وما هو عنها بالحديث الرجم ولم يحل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالنفي في البيت لكنه قريب من ضمير الشأن لأن التصود منه الاهتمام بالجبر ولأن ما بعده في صورة الجملة وقيل هو مائد على التفسير المستفاد من لو يمر ألف سنة . وقوله « أن يمر » بدل منه وهو بعيد . ولزحزح البعد .

وقوله « والله بصير بما يعملون » البصير هنا بمعنى المليم كما في قول علقمة الفحل :
فَلَيْتَ تَسْأَلُونِي بِالنَّاسِ فَأَنْبِي بِصِيرٍ بِأَدْوَاءِ النَّاسِ طَيْبُ
وهو خبر مستعمل في التهديد والتوبيخ لأن التقدير إذا علم بما يبتغره الذي يصيه وأعله بأنه علم منه ذلك علم أن العقاب نازل به لا عمالة ومنه قول زهير :

فَلَا تَسْكُنَنَّ اللَّهُ مَا فِي عَوْسِكُمْ لِيَخُنَ فِيهِمَا يُكْرِمُ اللَّهُ يَمَلُ
يُؤَخِّرُ فَيُؤَخِّرُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخِرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يَسْجُلُ فَيَقْتُلُ
فجمل قوله « يَمَلُ » بمعنى العلم الراجح للتهديد بدليل إبداله منه قوله يؤخر البيت وقريب من هذا قول النابغة في الثمان :

طَمَعْتُكَ رَعَانِي بَيْنَ بَصِيرَةٍ وَتَيْمَتِ حُرَّاسًا عَلِيٍّ وَظَاهِرًا

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴾

موقع هاته الجملة موقع الجمل قبلها من قوله « قل فم تقتلون أنبياء الله » . وقوله « قل بنسأ يأمركم » . وقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » . فإن الجميع لرد على ما تضمنته قولهم تؤمن بما أنزل علينا لأنهم أظهروا به عذرا عن الإعراض عن الدعوة الحمدية وهو عذر كاذب ستروا به السبب في الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقول لا يبطال معذرتهم وقضح مقصدهم . فأبطال أولا ما تضمنته قولهم تؤمن بما أنزل علينا من أنهم إنما يقاتلون ما أنزل على رسلكم بأنهم قد قابلوا رسلكم أيضا بالكذب والأذى والمصيبة وذلك بقوله « قل فم تقتلون » وقوله « قل بنسأ الخ » .

وأبطل ثانيا ما تضمنته من أنهم شديداً التمسك بما أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون من البعد عنه لقصد النجاة في الآخرة بقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » .
وأبطل ثالثاً أن يكون ذلك المذر هو الصارف لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحسد بقوله هنا « قل من كان عدواً لجبريل » الخ . ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير في قوله نَزَّلَهُ عَائِداً على ما أنزل الله في الآية المجابة بهاته الإبطلات، ولذلك فصلت هذه كما فصلت أخواتها ولأنها لا علاقة لها بالجلل القريبة منها فتعطف عليها فجاءت لذلك مستأنفة .

والمدو البفض وهو مشتق من عَدَاً عليه يمدو بمعنى وثب، لأن المبنض يثب على المبنوض لينتقم منه ووزنه فَعُول . وجبريل اسم عبراني للملك المرسل من الله تعالى بالوحي لرُسُلِهِ مركب من كلمتين . وفيه لثلاث أشهرها جِبْرِيل كَقَطْمِير وهي لغة أهل الحجاز وبها قرأ الجمهور . وجِبْرِيل يفتح الجيم وكسر الراء وقع في قراءة ابن كثير وهذا وزن قُنْذِيل لا يوجد له مثال في كلام العرب قاله الفراء والنحاس . . وجِبْرِئِيل يفتح الجيم أيضاً وفتح الراء وبين الراء والياء همزة مكسورة وهي لغة تميم وقيس وبعض أهل نجد وقرأ بها حمزة والسكسائي . وجِبْرِئِيل يفتح الجيم والراء بينها وبين اللام همزة مكسورة قرأ بها أبو بكر عن عاصم وفيه لثلاث أخرى قُرِيْ بِهَا في الشواذ .

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل . فأما كلمة جبر فمعناها عند الجمهور تقلا عن العبرانية أنها بمعنى عبد والتحقيق أنها في العبرانية بمعنى القوة . وأما كلمة إيل فهي عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى . وذهب أبو علي الفارسي إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل البد وهو مخالف لما في اللغة العبرانية عند المعارفين بها . وقد قفا أبو الملاء المرعي رأى أبي علي الفارسي في صدر رسالته التي خاطب بها علي بن منصور الحلبي المروفي وابن القارح وهي المروفة برسالة التفيران فقال « قَدْ عَلِمَ الْجَبْرِ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ جِبْرِيلَ وَهُوَ فِي كُلِّ الْخَيْرَاتِ سَبِيلٌ أَنْ فِي مَسْكَنِي سَحَابَةٌ » الخ . أي قد علم الله الذي نُسِبَ جِبْرِيلُ إِلَى اسْمِهِ أَيْ اسْمُهُ جِبْرِ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْقَسَمِ وَهَذَا إِغْرَابٌ مِنْهُ وَتَبْيِيهُ عَلَى تَبَايُهِهِ بِاللُّغَةِ .

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل لأنه ينزل على الأمم التي كذبت رسلها بالذاب والوعيد ، قاله القرطبي عن حديث خرجه الترمذى . وقوله « من كان عدوا لجبريل » شرط عام مراد به خاص وهم اليهود . قصد الإتيان بالشمول ليعلموا أن الله لا يعبأ بهم ولا ينيرهم ممن يمدى جبريل إن كان له معاد آخر .

وقد عرف اليهود في المدينة بأنهم أعداء جبريل فني البخارى عن أنس بن مالك قال سمع عبدالله بن سلام بقدم رسول الله وهو في أرض يحترف فأتى النبي فقال إني سألتك عن ثلاث لا يملهن إلا نبيء « فأولها شرط الساعة ، وما أول طعام أهل الجنة ، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه ؟ قال رسول الله أخبرني بهن جبريل آمنا قال : ذاك عدو اليهود من الملائكة فأنهم أنقضوه لأنه يجيء بما فيه شدة وبالأمريالقتال الحديث وفي سفر دانيال من كتبهم في الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بحراب أورشليم . وذكر المفسرون أسبابا أخرى لينقضهم جبريل . ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يشبثون أنه ملك مرسل من الله ويمنشونه وهذا من أحط دركات الأعطاط في العقل والعقيدة ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه يبنى عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام .

وقوله « فإنه نزله على قلبك بإذن الله » . الضمير المنسوب لقرآنه ، عائد للقرآن إما لأنه تقدم في قوله « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على خبر حتى توارت بالحجاب . يؤولا إذا بلغت الخلقوم . وهذه الجملة قاعة مقام جواب الشرط . لظهور أن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بمعادته إنما يمدون الله تعالى فالتقدير من كان عدوا لجبريل فلا يماده وليماده الله تعالى . وهذا الوجه أحسن مما ذكروه وأبعد بقوله تعالى بإذن الله وأظهر ارتباطا بقوله بدم من كان عدوا لله وملائكته كما سترقوته ويجوز أن يكون التقدير فإنه قد نزله عليك سواء أحبه أم عادوه فيكون في معنى الإغاطة من باب قل موتوا فيبطحكم ، كقول الربيع بن زياد :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليات ساحتنا بوجه نهار

يجد النساء حواسرا يندبته بالليل قبل تبليج الإسفار

أي فلا يسر بمقتله فإننا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصباح فإن قاتله من أولياءه من كان

مسرورا بمقتله . ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصدقا لكتابتهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حجة تقتضي محبة من جاء به فن حقتهم ومكارتهم عدوتهم لمن جاء به فالتقدير فقد خلع ربة العقل أو حلية الإنصاف . والأتیان بحرف التوكيد في قوله فإنه نزلهم لأنهم منكرون ذلك .

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والرّب تطلق القلب على هذا الأمر المعنوي نحو «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» كما يطلقونه أيضا على المصنوع الباطني الصنوبري كما قال : * كان قلوب الطير رطبا وباسا *

« ومصدقا » حال من الضمير المنصوب في أنزله أي القرآن الذي هو سبب عداوة اليهود لجبريل أي أنزله مقارنا لحالة لا توجب عدوتهم إياه لأنه أنزله مصدقا لما بين يديه من الكتب وذلك التوراة والإنجيل . والمصدق الخبر بصدق أحد . وأدخلت لام التقوية على معقول مصدقا للدلالة على تقوية ذلك التصديق أي هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلا بأنه هدى ونور كما في سورة المائدة .

وتصديق الرسل السابقين من أول دلائل صدق المصدق لأن الدجاجة للبعين النبوات بأنون بتكذيب من قبلهم لأن ما جاءوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسمهم تصديقهم ولذا حذر الأنبياء السابقون من المتنبيين الكذبة كما جاء في مواضع من التوراة والأنجيل .

والمراد بما بين يديه ما سبقه وهو كناية عن السبق لأن السابق يحى قبل السبوق ولا كان كناية عن السبق لم يناف طول المدة بين الكتب السابقة والقرآن ولأن اتصال العمل بها بين أمها إلى محى القرآن فجعل سبقهما مستمر إلى وقت محى القرآن فكان سبقهما متصلا . والهدى وصف للقرآن بالمصدر لتعبد المبالغة في حصول الهدى به . والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى وبشرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة .

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهي أنه منزل من عند الله بإذن الله . وأنه منزل على قلب الرسول . وأنه مصدق لما سبقه من الكتب . وأنه هاد أبلغ هدى . وأنه بشرى

للمؤمنين ، انتناء على القرآن بكرم الأصل . وكرم القرب . وكرم الفتنة . ومغنى الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلاً . وواعد لهم بمابقة الخير .

وهذه خصال الرجل الكريم عتده . وبعته . وقومه . المخي بالبذل الواحد به وهي خصال نظر إليها بيت زياد الأحمم :

إِنَّ السَّاحَةَ وَالرَّوْمَةَ وَالنَّدَى فِي قَبَةِ عُرْبٍ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

وقوله « من كان عدوا لله » الخ قد ظهر حسن موقعه بما هلتموه من وجه معنى فإنه نزله على قلبك بإذن الله أى لما كانت عداوتهم جبريل لأجل عداوتهم الرسول ورجعت بالأخرة إلى إلزامهم بمدواتهم الله للرسول ، لأن سبب المداوة هو عيسته بالرسالة تسى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه الرسول ، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول ، وأعداء الملائكة لذلك ، فقد صارت عداوتهم جبريل كالحلح الوسط في القياس لا يلتفت إليه وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها الملة في المعنى عند التأمل . وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئى الثبت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسول عداوة لله على حد « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فإن ذلك بعيد .

وقد أثبت لهم عداوة الملائكة والرسول مع أنهم إنما عادوا جبريل ومحمد لأنهم لا عادوها عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملكى وهو تبليغ أمر الله التكليفى فإن ذلك خصيصتهم قال تعالى « وهم بأمره يعملون » كانت عدوتهم إياه لأجل ذلك آية إلى عداوة جنس الملائكة إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد وكذلك أما عادوا محمداً لأجل عيسته بالرسالة لسبب بذاته ، كانت عدوتهم إياه آية إلى عداوة الوصف الذى هو قوام جنس الرسول فمن عادى واحداً كان حقيقاً بأن يماضيهم كلهم وإلا كان فعله تحكماً لا عنده فيه . وخص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بمقاب معاديه ولئلا يتركز منه ميكائيل ولعلهم عادوها مما أو لأنهم زعموا أن جبريل رسول النصف والذئاب وأن ميكائيل رسول النصف والسلام وقالوا نحن محب ميكائيل فلما أريد إنذارهم بأن عداوتهم الملائكة تجر إليهم عداوتهم وأعيد ذكر جبريل للتنويه به وعطف عليه ميكائيل ثلاثاً يتوهموا أن محبتهم ميكائيل تكسب المؤمنين عداوته .

وفى ميكائيل ثلاث إحداها ميكائيل بهمزة بعد الألف وياء بعد الميمزة وبها قرأ الجمهور .

الثانية ميكائيل بهمة بعد الألف وبلا ياء بعد المزة وبها قرأ نافع . الثالثة ميكايل بدون همز وبلا ياء وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لغة أهل الحجاز .

وقوله « فإن الله عدو للكافرين » جواب الشرط . والمدو مستعمل في معناه المجازي وهو ما يستلزمه من الانتقام والحلاك وأنه لا يفلك كما قال النابغة :

* فإنك كالليل الذي هو مدوكي * البيت

وقوله تعالى « ووجد الله عنده فوفاه حسابه » وما ظنك بمن عاداه الله . ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر ولم يقل فإني عدو أو فإنه عدو لما يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة « أمير المؤمنين يأمر بكذا » حساً على الامتنال . والراد بالكافرين جميع الكافرين وجميع المأم بالما لم يكن دخولهم فيه كإثبات الحكم بالدليل . وليلد على أن الله عادهم لكنهم ، وأن تلك العداوة كفر . ولتكون الجملة تذييلاً لما قبلها .

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ يَسْتَغْنِي وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ١٠٠ أَوْ كَلِمَاتٍ فَلَهُدَا وَعَهْدًا مُبْتَدِئِينَ مُنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾

عطف على قوله « قل من كان عدواً لجبريل » عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم . وهاته الجملة جواب القسم محذوف فمطعها على دقل من كان عدواً لمن عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة إبطال لقولهم « تؤمن بما أنزل علينا » .

وفي الانتقال إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم إقبال عليه وتسليم له عما لقي منهم وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بكذبه لكون هذا المنزل دلائل واضحة لا تنصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أنفسهم أنهم لم يوقنوا بحقيتها .

واللام موطنه لقسم محذوف فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه .

وقوله « وما يكفر بها إلا الفاسقون » عطف على ولقد أنزلنا فهو جواب للقسم أيضاً .

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسق الثمرة كما تقدم في قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف في الثمرة وصف مذموم وقد شاع في القرآن وصف اليهود به واللفظ ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيئ للكفر بمثل هذه الآيات فالمراد بالفاسقين التجاوزون الحد في الكفر المتمردون فيه . والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد . والتوسيفنا وقع باسم الفاعل الحرف باللام وقوله « أو كما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم » انفسهم مستعمل في التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب وقد تمت الهزرة بحافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف العطف . والقول بأن الهزرة للاستهزاء عن مقتدر محذوف والواو عاطفة ما يدهما على المحذوف علمه إبطاله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول وتقدم كلما تبع لتقديم حرف الاستهزاء وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » .

والنبيذ إلقاء الشيء من اليد وهو هنا استمارة لنقض العهد شبه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان مسموكاً باليد كما سموا بالمحافظة على العهد والوفاء به تمسكاً قال كعب — * ولا تمسك بالوعد الذي وعدت * . والمراد بالعهد عهد التوراة أى ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بنى إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سميت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم ومن جملة العهد الذى أخذ عليهم ، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة . وأسند النبيذ إلى فريق إما باعتبار المصور التى نقضوا فيها اليهود كما تؤذن به كلما أو احتراساً من شمول التمسك للذين آمنوا منهم . وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم فنبه على أنه أكثرهم بقوله « بل أكثرهم لا يؤمنون » وهذا من أفاين البلاغة وهو أن يظهر التمسك أنه يوفى حتى خصمه في الجدال فلا ينسب له اللزمة إلا بتدريج وتدبر قبل الإبطال . ولك أن يجعلها للإنتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه في ذلك النرض لأن النبيذ قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر .

وقوله « ولا جاءهم رسول » إلخ معطوف على قوله « أو كما » عطفاً ، القصة على التبعة لقرابة هاته الشئون . والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله « مصدق لما مهم » . والنبيذ طرح الشيء من اليد فهو يقتضى سبق الأخذ . وكتاب الله ظاهر في أنه المراد به القرآن

لأنه الآثم في نسبه إلى الله . فالنبيذ على هذا مراد به تركه بعد سماعه فنزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة النبيذ . وقيل المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشف إلى ترجيحه بالتقديم لأن النبيذ يقتضى سابقة أخذ النبيذ وهم لم يمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى وقيل المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت من الأولى وفيه نظر لأن ذلك في إعادة الاسم المرف باللام . أو تجعل النبيذ تمثيلاً لحال قلة تكرات المرض بالشىء فليس مراداً به معناه .

وقوله « وراء ظهورهم » تمثيل للاعراض لأن من أعرض عن شىء تجاوزه خلفه وراء ظهره وإضافة الراء إلى الظهر لتأكيد كبد التروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الراء . فالإضافة كاليانية وبهذا يجاب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبى العباس أحمد بن عمار أن كان يقول مقتضى هذا أنهم طرخوا كتاب الله أمامهم لأن الذى وراء الظهر هو الوجه وكما أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر قال ابن عرفة وأجب بأن المراد أى يذكر الظهر تأكيداً لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء .

وقوله « كأنهم لا يعلمون » تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثه الرسول من ولد إسماعيل .

﴿ وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ ﴾

قوله « واتبعوا » عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله « ولا جاءهم رسول من عند الله » الآية بذكر خصلة لهم عجبية وهى أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهى نبذهم للكتاب الحق فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذى قبله . فإن كان المراد بكتاب الله في قوله « كتاب الله وراء ظهورهم » القرآن فالمراد أنهم لما جاءهم رسول الله مصداقاً لما معهم نبذوا كتابه بملء آفة متمسكون بالتوراة فلا يقيمون ما خالف أحكامها وقدا تبعوا ما اتوا الشياطين على ملك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك فكما قيل لهم فيأمنضى « أهؤمنون ببيض الكتاب » يقال لهم أهؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى .

وإن كان المراد بكتاب الله التوراة فالمنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما في التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين « اتبعوا ما تفلوا الشياطين على ملك سليمان » مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة . قال القرطبي قال ابن إسحاق لا ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم سليمان في الأنبياء قالت اليهود إن محمداً يزعم أن سليمان نبي وما هو بنبي . ولكنه ساحر فنزلت هذه الآية

والشياطين « يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور . ويحتمل أن يراد به ناس تمردوا وكفروا وأتوا بالفتن الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما في قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن » وقريئة ذلك قوله « يعلمون الناس السحر » فإنه ظاهر في أنهم يدرسونه للناس وكذلك قوله بعده « ولكن الشياطين كفروا » إذ هذا الاستدراك في الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه . ومن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عدت الشياطين فكتبوا أسناناً من السحر وقالوا من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأن صنف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه ودلوا الناس على ذلك الوضع فأخرجوه فقالت اليهود ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا . وقيل كان آسف ابن برخيا^(١) كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسي سليمان لتجدها الأجيال فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا في خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان فقالت اليهود كفر سليمان .

والمراد من الآية مع سبب زولها إن نزلت عن سبب أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقبائل إلى مملكتين إحداهما مملكة يهوذا ومملكها رحبعام ابن سليمان جعلوه ملكاً بعده أبيه وكانت بنو إسرائيل قد سئمت ملك سليمان لجله إيماهم على

(١) آصف بن برخيا يمدد دؤرخو السفين وزير سليمان حكماً كبيراً وذلك ضرورياً به الأمثال للسياسيين الناصب ولكن هذا ليس بمعروف في كتب الإسرائيليين والمعروف عندهم آصف بن برخيا أحد أئمة التبت عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض الزايمير والأغاني المقدسة . فله قد عاش إلى زمن سليمان فاتفقه وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا « لاروس » ولا « البستاني » .

ما يخالف هوام بجات أيمانهم وفي مقدمتهم ربحام بن نباط مولى سليمان ليسكلوا ربحام قائلين إن أباك قلس علينا وأما أنت تخفف عنا من عبودية أليك لتطيعك فأجابهم إذ ذهبوا ثم أرجعوا إلى بعد ثلاثة أيام واستشار ربحام أصحاب أبيه ووزراءه فأشاروا عليه بولاية الأمة لتطيعه. واستشار أصحابه من التتبان فأشاروا عليه أن يقول للأمة إن خنصرى أغلظ من منى أبى فإذا كان أبى قد أدبكم بالسياط فأنأ أؤدبكم بالمقارب فلما رجع إليه شيوخ بني إسرائيل في اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملكوا عليهم ربحام ولم يبق على طاعة ربحام الا سبطا يهود وبنيا من واعتمهم ربحام بأورشليم وكل أمته لا تريد على مائة وتمانين ألف عارب يعنى رجالا قادرين على حمل السلاح واتسمت المملكة من يؤمذ إلى مملكتين مملكة يهودا وقاعدتها أورشليم . ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة . وذلك سنة ٩٧٥ قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والناصري والصايين » الآية ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة في هذا الانتفال فإن خصوم ربحام لا سلبوا منه القوة المادية لم ينفلوا عما يعتنض به من القوة الأدبية وهي كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوة والسمة الحسنة فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضفوا أكاذيب من سليمان ييشونها في العامة ليقضوا بها وطرين أحدها نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنقيص صمة ابنه ربحام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضموه من الأخبار عن بنى أمية والثاني تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان مات له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروا بها فلنهم يستعظمون أن يؤسسوا ملكا يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي وكما يفعلونه من بث أخبار من الصالحين تؤذن بقرى زوال الدولة . ولا يخفى ماثيره هذه الأوهام في نفوس العامة من الجزم بنجاح السعى وجعلهم في مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التشكيل بهم فإذا قضى الوطر بذلك الخبر التصق أثره في الناس فيبقى ضر ضلاله بعد اجتناء ثماره .

والاتباع في الأصل هو النسى وراء النير ويكون مجازاً في العمل بقول النير وبرأيه وفي الاعتقاد باعتقاد النير تقول اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعري ، والاتباع هنا مجاز

لا محالة لوقوع مفعوله مالا يصح اتباعه حقيقة . والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ من ظهر قلب وفعلها يمتد بـ « يتلون عليكم آياتي » فتدبره بحرف الاستملاء يدل على تضمنه معنى تكذيب أى تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال تقول على فلان أى قال عليه ما لم يقله ، وإنما فهم ذلك من حرف (على) .

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتماق بنفس الملك وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع في كلام العرب كقولهم وقع هذا في حياة رسول الله أو في خلافة عمر بن الخطاب وقول حميد ابن ثور :

وما مى إلا فى إزار وعِلقة . مُنارَ ابن همام على حى خضما^(١)

يريد أزمان منار ابن همام . وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول تكلم فلان على خلافة عمر أو هذا كتاب فى ملك المهديين وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة سح إطلاقة وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكنت مضافة إلى الاسم ، قال النابغة :

* وليلر أفاقيه بطلى الكوناب *

أراد متاعب ليل لأن الليل قد اشتهر عند أهل الترام بأنه وقت الشوق والأرق .
والشياطين قيل أريد بها شياطين الإنس أى المصلون وهو الظاهر . وقيل أريدت شياطين الجن وأل للجنس على الوجهين . وعندى أن المراد بالشياطين أهل الحيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين الرب وقد عد من أولئك ناشب الأعمور أحد رجال يوم القيظ .

وقوله « تتلوا » جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة . أو هو مضارع على بابه على ما اختارناه من أن الشياطين هم أحبارهم فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا أى اعتقدوا ما كتبه الشياطين ولم تزل تتلوه .

وسليمان هو النبي سليمان بن داود بن يسي من سبط يهوذا ولد سنة ١٠٣٢ اثنتى وثلاثين وألف قبل المسيح وتوفى فى اورشليم سنة ٩٧٥ خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولى

(١) اللفة بكسر اللين قيس بلا كين وهو أول توب يتخذ للميان ،

ملك إسرائيل سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبي. ملك إسرائيل «وعظم ملك بني إسرائيل في مدته وهو الذي أمر ببناء مسجد بيت القدس وكان فيضا سكنا شاعرا وجعل لملكه أسطولا بحريا عظيما كانت تخمر سفنه البحار إلى جهات قانية مثل شرق إفريقية».

وقوله «وما كثر سليمان» جملة مستترضة آثار افتراضها ما أشعر به قوله فطنتوا الشياطين على ملك سليمان من مسمى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فعلى مستترضة من حقيقة اتبعوا يدين قوله «وما أزل على للكافرين» إن كان وما أزل مطبوعا على ما عثروا وعين اتبعوا وعن ولقد عطاوا لمن اشتراه إلخ إن كان وما أزل مطبوعا على الشر ، ولك أن تجمله مطبوعا على واتبعوا إذا كان إلزاد من الشياطين أخبار اليهود لأن هذا الحكم حيث أخذ من جملة أحوال اليهود لأن ما كره واتبعوا وكثروا وما كثر سليمان ولكنه قدم نفي كثر سليمان لأنه الأمم تعجلا بآيات راحه وعصته ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال الذين اتبعوا ما كتبه للشياطين فلا شك أن حكم الأنبياء وحكم التبعين واحد فكان خيرا من اليهود كقولك - وقد كان اليهود يتبعون كفر سليمان في كتبهم فجد جاء في سفر الملوك الأول أن سليمان في زمن شيخوخته أمانات غساقه المصريات والميديونيات والمونييات قلبه إلى آلهتهم مثل (عشروت) إله الميديونيين (ومولوك) إله المونييين (الفينيقيين) وبني فلانة لأفلة مياكل غضب الله عليه لأن قلبه مال عن إله إسرائيل الذي أوامره أن لا يقيم آلهة أخرى.

وقوله «يلعن الناس الشر» حال من ضمير كفروا والقصد منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مسحوريا بسلام الشر على حد قوله كفر دون كفر فعلى حال مؤسفة.

والشر المشقة وهي غلبة الميل إلى غفلتها تحت حركات وأحوال يظن الرائي أنها هي الثبوت مع أن الثور غنى قال تعالى «ولو غصنا عليهم بالمطالمة فظفروا فيه يرمجون لقائوا إنما سكروا أبصارنا بل نحن غيم مسحورون» وذلك أطلق الشر على الطبيعة تقول سحرت الصبي إذا غلبته بشيء. قال البيهقي:

فلن تلتفتا فيم نحن غفلنا : مصافير من هذا الأمان الشر
ثم أطلق على ما علم ظاهره ونفى بجه وهو التمويه والتليس وتخييل غير الواقع وأما

وترويح الحال تقول الرب منز مسحورة إذا عظم ضررها وقل لبنها وأرض مسحورة لا تنبت
قال أبو عطاء :

فوائقه ما أحدى وإنى لصادق أداء مرأتى من حبابك أم سحر

أى شيء لا يعرف سببه . والرب ترهم أن التيلان سحرة الجن لما تشكل به من الأشكال
وترضها للإنسان . والسحر من الماراف القديمة التي ظهرت في منبع المدينة الأولى أعنى بيلاد
الشرق فإنه ظهر في بلاد الكلدان والبابليين وفي مصر في عصر واحد وذلك في القرن الأربعين
قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في نينك الأمتين من تمالك قوم نشأوا قبلهما فقد وجدت
آثار مصرية سحرية في عصر المائلة الخامسة من الفراعنة والمائلة السادسة (٣٩٥١ -
٣٧٠٣) ق . م .

وللرب في السحر خيال واسم وهو أنهم يزعمون أن السحر يقبب الأعميان ويقبب
القلوب ويطوع المسحور للساحر ولذلك كانوا يقولون إن النول ساحرة الجن ولذلك تشكل
للراى بأشكال مختلفة . وقالت قرينى لما رأوا معجزات رسول الله: إنه ساحر ، قال الله تعالى
« وإن برا آية يمرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال الله تعالى: « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء
فظلوا فيه يرمجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » . وفي حديث
البخارى عن عمران ابن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا
امرأة على بئر لها منادياتان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها
مزادتها كلمتين فقالت لقومها: فوائقه إنه لأسحر من بين هذه وهذه، تسمى السماء والأرض
وفي الحديث « إن من البيان لسحراً » . ولم أر ما يدل على أن الرب كانوا يتماطون السحر
فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للرب ضلالة في الأمور
اليدوية بل كانت ضلالتهم فكرية محضة، وكلن الرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود
والصابئة وهم أهل بابل ، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند الرب . وقد اعتقد
المسلمون أن اليهود في يثرب مسحورهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما ولد عبد الله بن الزبير
وهو أول مولود للهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخارى . ولذلك لم يكثر ذكر السحر بين

الرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس . ويدأوى من السحر العراف ودواء السحر السالة وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويشرب ماؤها . وورد في التوراة النعي عن السحر فهو ممدود من خصال الشرك وقد وصفت التوراة به أهل الأنعام فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح ١٨ « إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يَرْجِ ابنه أو ابنته في النار ولا من يَمُرُّ عِرَاقَةَ ولا عائف ولا متقاتل ولا ساحر ولا من يَرِيق رقية ولا من يسأل جاناً أو تامة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب » .

وفي سفر اللاويين الإصحاح ٢٠ « (٦) والنفس التي تلتفت إلى الجان وإلى التوايع لتزني وراءهم أجبل وجعي ضد تلك النفس وأقطعها من شعبها (٢٧) وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تامة فإنه يُقتل بالحجارة يرحمونه دمه عليه » .

وكانوا يجهلون أصلاً دنياء لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء الأمراض وقد استفحل أمره في بلد الكلدان وخططوه بعلوم النجوم وعلم الطب . وأرجح المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التي أفاضها عليهم «طوط» الذي يزعمون أنه إدرس وهو هرمس عند اليونان . وقد استخدم الكلدان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء في أبهر مظاهرها حتى تكون فائدة أو خادعة وظاهرة، كخوارق عادات ، إلا أنه شاع عند عاصمتهم وبمَدَّ سَلَالِمِهم من المقصد الملمى منه فصار عبارة عن التمجيد والتعظيم وإخراج الباطل في صورة الحق، أو القبيح في صورة حسنة أو الضر في صورة النافع .

وقد صار عند الكلدان والمصريين خلية في يد الكهنة وهم يومئذ أهل العلم من القوم الذين يجمعون في ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فأتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من القدرة على علاج الأمراض والإطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالعين وبالكائد .

وقد نقلته الأمم من هاتين الأمتين وأكثر ما نقلوه عن الكلدانيين فاقبضه منهم السريان (الأنشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدنية والفرس واليونان والرومان .

وأصول السحر ثلاثة :

الأول - زجر النفوس بمقدمات توهمية وإرهابية بما يمتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابق شاهدها المسحور واعتقدها فإذا توجه إليه الساحر سُخر له وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون « سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُبُوهُمْ » .

الثاني - استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان وال معدن وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية تكاسية الزئبق ومن ذلك المقايير المؤثرة في المتول صلاحا أو فسادا والمفترة للمزائم والمخدرات والمرققات على تفاوت تأثيرها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون « إِنَّ مَا صَنَعُوا كِيدُ سَاحِرٍ » .

الثالث - التعمونة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتلوج حتى يُخيل الجاد متحركا وإليه الإشارة بقوله تعالى « يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسِي » .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تَمُدُّو هذه الأصول الثلاثة وفي بعضها تداخل - وللماء الأفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى .

وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها ، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية ، وهو الذي لا خلاف في إثباته على الجملته دون تفصيل ، وما عدناها من الأوهام والزام هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائبا عنه فيدعي أنه يؤثر فيه ، وهذا مثل رسم أشكال يعمر عنها بالطلاسم ، أو عقد خيوط والنثث عليها برقيات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدمين ، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال . أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلاقته وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذات المسحور ، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلدته وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن الربيع في القبس أن قريشا لما أشار النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه في التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس ، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو عجة أو بضعة

أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم السحور وصورته أو بطالع ميلاده، فذلك كله من التروحات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يثبت من الشرع، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة، ومن الجائز أن الفخر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقتنع.

وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روى في الصحيحين - عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي صلى الله عليه وسلم - ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم أن ملكين أخبراه بذلك السحر، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصراً، وبني اثبت في عباراته ثم في تأويله، ولا شك أن لبيدا حاول أن يسحر النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان اليهود سحرة في المدينة وأن الله أعلم رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم في إبطال سحر لبيد وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم وكالم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما مرض للنبي صلى الله عليه وسلم - عارض جسدي شفاه الله منه فصادف أن كان مقارناً لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره - وكانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم إنباء من الله له بما صنع لبيد، والبراءة عن صورة تلك الرؤيا كانت جملة فإن الرأي رموز ولم يرد في الخبر تغيير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلاً لتفصيل القصة.

ثم إن تأثير هاته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالاً بعضها في ذات الساحر وبعضها في ذات السحور، فيلزم في الساحر أن يكون مفرداً لكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جوراً قوى الإرادة كتموماً للسر قليل الاضطراب للحوادث سالم البنية متراض المتكسر خفي السكيد والحيلة، ولذلك كان غالب السحرة رجلاً ولكن كان الحبشة يجمعون السواحر نساء وكذلك كان الناب في الفرس والرب قال تعالى «ومن شر النفاثات في العقد» فجاء بجمع الإناث وكانت الجاهلية تقول إن النيلان مجاز من الجن ساحرات فذلك لتطبيع التشكل بأشكال مختلفة، وكان معلوم السحر يمتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتمرينهم للخواف وأمرهم بارتكاب للشاق تجربة لقدار مزاعمهم وطاعتهم.

وأما ما يلزم في السحور فخور العقل، وضعف الزمعة، والاطافة البنية، وجهالة العقل،

ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والسامة ومن يتعجب في كل شيء . ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على السحور لاختيار مقدار عقله في التصديق بالاشياء الواهية والثقة بالساحر ، قال تعالى «ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين» فخلعوا ذلك القول الغريب سحراً .

ثم تحف بالسحر أعمال القصد منها التمويه وهذه الأعمال أنواع .

نوع الفرض منه تقوية اعتقاد الساحر في نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس وهذا مثل تلقين معلمي هذا الفن تلاميذهم عبادة كواكب ومناجياتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتعاضية ليمتد التعلّم أن ذلك سبب نجاح عمله فيقدم عليه بعزم، وفي ذلك تأثير نفساني عجيب ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة هزائم جمع هزيمة ويقولون فلان يزعم إذا كان يسحر ، ثم هو إذا استكمل المرفة قد يتفطن لقلّة جدوى تلك الزائم وقد لا يتفطن وعلى كلتا الحالتين فملوه لا يترضون له في نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك في قدرته ، فذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف من أسلافهم ، ومن هذا النوع ضروب هي في الأمل تجارب لقدر طاعة التعلّم لملمه بقيت متلقاة عندهم من غير بسيرة مثل ارتكاب الخبايا وإهانة الصالحات والأمور المقدسة إيهاماً بأنها تُبلّغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها ، وذلك في الواقع اختبار لقدر خضوع التعلّم ، لأن أكبر شيء على النفس نيزاعز الأشياء وهو الدين ، ولأن السحرة ليسوا من الملبين فهم يلبثون بمريلهم إلى مبالتهم السافكة ، وقد سمنا أن كثيراً ممن يتماطون السحر في السليين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن يلبثوا أيديهم بالتجاسات أو نحو من هذا الضلال .

ونوع الفرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلع الناس على كنهها ، فيستندون في تمايل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا سميات لها ووضعهم أشكالاً على الورق أو في الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير، واستنادهم لطوائع كواكب في أوقات معينة لأسيا القمر ، ومن هذا تظاهروا للناس بمظهر الزهد والهمة .

ونوع يستمان به على غود السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرار الناس بواسطة السحر بالتمية وإلقاء المسداوات بين الأغارب والأصحاب والأرواح

حتى يُفنى كل منهم سر الآخر فيتخذ الساحر تلك الأسرار وسيلة يُلقى بها الرعب في قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم النيب والضائر ، ثم هو يأمر أولئك الذين أرهبهم ويستخدمهم بما يشاء فيطمئونه فيأمر المرأة بمناضة زوجها وطلب فراقه ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا ، وفي هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تكثر أضراره وأخطاره على الناس وجراته على ارتكاب الرعيبات والمطوعات باستئصال الأموال بالسرقة يسرقها من لا يتهمه المروق ، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخروهم للإخلاص لهم ، وينتهي فعل السحرة في هذا إلى حد إزهاق النفوس التي يشعرون بأنها قطعت خلدتهم أو التي تصامت عن امتثال أوامرهم يُفرون بها من هي آمن الناس منه ، ثم استطلاع ضمائر الناس بتقريرات خفية وأسئلة تدريجية يومه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله .

ونوع يُجمل اختصارا المقدار مراتب أذهان الناس في قابلية سحره وذلك بوضع أشياء في الأظلمة عينية الظهور ليرى هل يتفطن لها من ضمنها ، ويأراز خيالات أو أشباح يوم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح ، وما هي إلا أشكال مموهة أو أعوان من أعوانه متسكرة ، لينظر هل يتفطن رايتها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أرها .

فكان السحر قرين خبائة نفس ، وفساد دين ، وشر عمل ، وإرهاب وتهويل على الناس ، من أجل ذلك ما فتئت الأديان الحقة تحذر الناس منه وتمد الاشتغال به موقفا عن طاعة الله تعالى لأنه مبني على اعتقاد تأثير الآلهة والجن النسويين إلى الآلهة في عقائد الأقدمين ، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله في سفر التثنية الإصحاح ١٨ أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه « متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يميز^(١) ابته أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عاتق ولا متقائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانا أو تابة ولا من يستثير الموتى » . وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل في سفر اللاويين الإصحاحين ٢٠ - ٢٧ « وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابة فإنه يقتل » .

(١) كذا ولعل للراد من يزوج أو يجوز به .

وذكروا من ماله أنه قال الأسماه التي يكتبها السحرة في التمام أسماء أسنام .

وقد حذر الإسلام من عمل السحر وزمه في مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة وجودية للسحر على الإطلاق ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود النيانة ومن ستخيف الأخلاق . وقد اختلف علماء الإسلام في إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو باختلاف في الأحوال فيما أراه فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يُدعى بالسحر . وحكى عياض في إكمال العلم أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى إثبات حقيقة . قلت وليس في كلامهم وصف كيفية السحر الذي أثبتوا حقيقته فإنما أثبتوه على الجملة . وذهب عامة المعتزلة إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تحويه وتخييل وأنه ضرب من الخفة والشعوذة ووافقهم على ذلك بعض أهل السنة كما اقتضته جكاية عياض في الإكمال ، قلت وعن سُمي منهم أبو إسحاق الاسترلابي من الشافعية . والسألة بمخادفها من مسائل الفروع الفقهية تدخل في عقاب المرتدين والقائلين والتحصيلين على الأموال ، ولا تدخل في أصول الدين . وهو وإن أنكره للملاحدة لا يقتضى أن يكون إنكاره إلحادا . وهذه الآية غير صريحة . وأما الحديث فقد علمته آتفا . وشدد الفقهاء العقوبة في تناطيه . قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن كان مسلما وإن كان ذميا لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضرا على مسلم فإنه يقتل لأنه يكون ناقضا للعهد لأن من جملة العهد أن لا يترضا للمسلمين بالأذى قال الباجي في المنتقى رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليل عليه وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله فهو كاذب ندفة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر ولذلك قال ابن عبد الحكم وابن المواز وأصبغ هو كاذب نديق إن أسر السحر لا يستتاب وإن أظهره استتيب وهو تفسير لقول مالك لا خلاف له قال الباجي فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذي وصفه الله بأنه كفر قال أصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقته ويثبت ذلك عند الإمام . وفي الكافي لابن عبد البر إذا عمل السحر لأجل القتل وقتل به قُتل وإن لم يكن كفرا ، وقد أدخل مالك في الرمطأ السحر في باب النيلة ، فقال ابن العربي في القبس وجه ذلك أن السحور لا يتم بعمل السحر حتى يقع فيه ، قلت لا شك أن السحر الذي جُمِل جزاؤه القتل هو ما كان كفرا صريحا مع الاستتار به أو حصل به إهلاك النفوس وذلك أن الساحر كان يَد من يأتيه للسحر بأن فلانا يموت الليلة أو غدا أو يصيبه جنون ثم يصحيل في إيصال

سموم خفية من العقاقير إلى السحور تُلقى له في الطعام بواسطة أناس من أهل السحور فيصبح السحور ميتا أو غتل العقل فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل أى إن قتل ولذلك قال لا تقبل توبته وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة ، فقول مالك في السحر ليس استنادا لدليل معين في خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق المناط بتطبيق قواعد التنزيه والإرثار ، ولبعض فقهاء الذهب في حكاية هذه المسألة إطلاقات تجيب صدورها من أمثالهم ، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير الحيين عبورهم فهو وسيلة في التائب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج . سئل مالك عن يعقود الرجال عن النساء وعن الجارية تطعم رجلا شيئا فيذهب عقله فقال لا يقتلان فأما الذى يعقود فهو دواب وأما الجارية فقد أتت أمرا عظيما قيل أقتتل فقال لا قال ابن رشد في البيان رأى أن فعلها ليس من السحر اهـ .

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم الرد ووجه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعى في الأرض بالفساد . وعن الشيخ أبي منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس فيه حكم قطاع الطريق ويستوى فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب ومن قال لا تقبل فقد خلط فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم اهـ . وهذا استدلال بشرع من قبلنا .

وقال الشافعي يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجوز تنيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعلم أنه يفعل محرما فحكمه حكم الجنابة فإن اعترف بسحره إنسان وأن سحره يقتل غالبا قتل قودا (يعنى إذا ثبت أنه مات بسببه) وإن قال إن سحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد ، وإن كان سحره لنير القتل فأت منه فهو قتل خطأ تجب الدية فيه تخففة في ماله .

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن متفرق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة لإجراء أعمال ما يسمى بالسحر وصاحبه بالساحر مجرّمى جنایات أمثاله ومقدار ما أُرّه من

الاعتداء، دون مبالغة ولا أوْهام ، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على الالامب بالشعوذة في الأسفار وذلك من أصناف الأهر فلا ينبغي عد ذلك جناية .

﴿وَمَا أَرْزَلْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَمْلِكُنِ مِنْ أَحَدٍ
حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

يتمين أن ما موصولة وهو معطوف على قوله « مُلْكُ سُلَيْمَانَ » أى وما تناولوا الشياطين على ما أُرْزِلَ على الملَكَيْنِ ، والمراد بما أُرْزِلَ ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخوض لغير الله مع الاستخفاف بالدين ومع الإضرار بالناس كما بيناه آتفا فيكون عطفًا على « ما تناولوا » الذى هو صادق على السحر فُطِفَ ما أُرْزِلَ عليه لأنه نوع منه أشد مما تناولوا الشياطين الذين كانوا يملكونه الناس مع السحر الموضوع منهم ، فالعطف لتناير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر بيابِلَ في زمن هذين المَلَكَيْنِ وعطف شيء على نفسه باعتبار تناير المفهوم والاعتبار وارد في كلامهم كقول الشاعر (وهو من شواهد النحو) :

إلى الملك القرم ، وابن الهما م وليث الكتبية في الزدحم

وقيل أريد من السحر أَخَفُّ مما وضعته الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذى ظهر بيابِلَ في زمن هذين المَلَكَيْنِ أنه يُفَرِّقُ بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف .

والقراءة للتواترة الملَكَيْنِ بفتح لام الملَكَيْنِ وقرأه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أبيزى بكسر اللام .

وكل هاته الوجوه تقتضى ثبوت نزول شيء على الملَكَيْنِ بيابِلَ وذلك هو الذى يعنيه سياق الآية إذا فُصِّلَت كيفية تعليم هذين المَلَكَيْنِ على السحر .

فالوجه أن قوله « وما أُرْزِلَ » عطف على « مُلْكُ سُلَيْمَانَ » فهو معمول لتناولوا الذى هو بمعنى تكذب فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر أى ما تكذبه الشياطين على ما أُرْزِلَ على الملَكَيْنِ بيابِلَ ، أى ينسبون بعض السحر إلى ما أُرْزِلَ بيابِلَ . قال الفخر وهو اختيار أبي

مسلم وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلاً على الملّكين إذ لا يجوز أمر الله به وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أوفسق، وقيل ما نافية معطوفة على ما كفر سليمان أي وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضموه، ولا أنزل السحر على الملّكين بيابيل. وتعريف الملّكين تعريف الجنس أو هو تعريف المهد بأن يكون المكان ممهّودين لدى العارفين بقصة ظهور السحر، وقد قيل إن هاروت وماروت بدل من الشياطين وأن المراد بالشياطين شيطانان وضما السحر للناس هما هاروت وماروت على أنه من إطلاق الجمع على الثني كقوله «قلوبكما» وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله «على الملّكين» كلاماً حشواً.

وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه: أحدها كون السحر مؤثلاً إن حل الإزال على المروف منه وهو الإزال من الله، الثاني كون المباشر لذلك ملّكين من الملائكة على القراءة التواترة، الثالث كيف يجمع المكان بين قولها نحن فتنة وقولها فلا تكفر فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها. الرابع كيف حصراً حالها في الاتصاف بأنهما فتنة فإلى الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملّكين فالإشكال ظاهر وإن كانا ملّكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلماً معنى الفتنة بدليل قولها إنما نحن فتنة فلماذا تورطاً في هذه الحالة.

ودفع هذا الإشكال برمته أن الإزال هو الإيصال وهو إذا تعدى إلى محل على إيصال من علو واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحى أو إلهام أو نحوها، فالإزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإبداع في المقل أو في الخلقه بأن يكون المكان قد رعا في هذا السحر واشتكر منه أساليب لم يسبق لها تلقيها من مسلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعلما وتصاريفها وفروعها، والظاهر عندي أن ليس المراد بالإزال إزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ولكنه إزال الأمر للملّكين أو إزال الوحي أو الإلهام للملّكين بأن يتصديا لبث خفايا السحريين التملين ليبطل انفراد شرمته بملسه فيندفع الوجهان الأول والثاني. ثم إن الحكمة من تمهيم تعليمه أن السحرة في بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم في أبدانهم وعقولهم وأموالهم ثم تطلّموه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم بأي السحرة مترجمون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمت الضلالة فأراد الله على معتاد حكمته إتيان الخلق من ذلك فأرسل

أو أوحى أو أنهم هاروت وماروت أن يكشفنا دقائق هذا الفن للناس حتى يشترك الناس
كلهم في ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحال فاندفع
الوجه الثالث . وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله « وما يملأن من أحد »
آلاية .

وفي قراءة ابن عباس والحسن المكيين بكسر اللام وهي قراءة صحيحة المعنى فمعنى ذلك
أن ملكين كانا يملكان بيابل قد علما علم السحر . وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله
أنه استمارة وأنهما رجلان صالحان كان حكم مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر
التي كانت تأتينا السحرة بيابل أو هما وضما أصله ولم يكن فيه كفر فأدخل عليه الناس الكثير
بعد ذلك . وقيل هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلا للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة
لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فكانوا يسخرون العامة لهم فأراد الله تكذيبهم
ذباعن مقام النبوة فأنزله ملكين لذلك . وقد أجيب بأن تعلم السحر في زمن هاروت
وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله لخلقه فالتأني لا يتعلمه والماسي يبادر إليه وهو فاسد
لنفاقته عموم قوله « يملئون الناس » قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر إلخ ولا يخفى فساد
التنظير .

وبابل بلد قديم من مدن العالم وأصل الاسم باللغة الكلدانية باب إيلو أى باب الله
ويرادفه بالبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات يقرب
موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة . كانت من أعظم مدن
العالم القديم بناها أولا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة
بمواطن العراق في زمن الملك النمرود في الجيل الثالث من أبناء نوح ولكن ابتداء عظمة بابل
كان في حدود سنة ٣٧٥٥ ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح فكانت إحدى
عواصم أربعة لملوك الكلدانيين وهي أعظمها وأشهرها ولم تزل هم ملوك الفولتين الكلدانية
والأشورية منصرفه إلى تدمير هذا البلد وتتميقه فكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين
ومتنع الماروف الأسبوية والعجائب السحرية وقد نسبوا إليها قديما الحجر المثقبة والسحر قال
أبو الطيب :

سقى الله أيام الصِّيا ما يسرها ويفعل فعل البابل المتق^(١)

ولاشتهار بابل عند الأمم القديمة بمعارف السحركا قدمنا في تعريف السحر صج جعل صلة الوصول قوله « أنزل على الملكين بابل » إشارة إلى قصة يملونها .

وهاروت وماروت بدل من الملكين وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت مرب (هاروكا) وهو اسم القمر عند الكلدانيين وأن ماروت مرب (ماروداخ) وهو اسم المشتري عندهم وكانوا يدون الكواكب السيارة من العبودات المقدسة التي هي دون الآلهة لا سيما القمر فإنه أشد الكواكب تأثيراً عندهم في هذا العالم وهو رمز الأثني، وكذلك المشتري فهو أشرف الكواكب السبعة عندهم ولله كان رمز الذكرك عندهم كما كان يمل عند الكنعانيين الفنيقيين . ومن المعلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشئ من اعتقادهم أنهم كانوا من الصالحين القديسين وأنهم بمسد موتهم رفعوا للسماء في صورة الكواكب فيكون (هاروكا) و (ماروداخ) قد كانا من قدماء علماءهم وصالحيتهم والحالكين في البلاد وهما اللذان وضعا السحر ولعل هذا وجه التعبير عنهما في القصة بالملكين بفتح اللام ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود في خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض الفسرين ذكرها منهم ابن عطية والبيضاوي وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها وأنهما من مرويات كتب الأخبار وقد وهم فيها بمض التساهل في الحديث ففسهوا روايتها عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والجب للإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مستندة للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو أنه غره فيها ظاهر حال روايتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه واعتذر عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن المروي راجع إلى أخبار لا يرد فهو باطل

(١) الذي ذكره الواسطي والمري وغير البت أنه أراد بالبابل البحر وكنت رأيت في بعض كتب الأدب أن بعض من ناظر المتن اعتقد هذا الإثبات مع أنه كان يستطيع أن يقول سقاها غرا لا سيما وقد قل ما يسرها قلت وقينة كونه المراد وصفه بالمتن وهو من أوصاف البحر والغمر للنتي أنه أراد سقاها انه غرا كخضر بابل فلا سير في ذلك .

في نفسه ورواته صادقون فيها ورووا وهذا منذ قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عرفة في تفسيره وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية في هذا الموضع لأجل ذكره القصة وتقل بعضهم عن القرافي أن مالكا رحمه الله أنكر ذلك في حق هاروت وماروت. وقوله «وما يعلم من أحد» جملة حالية من هاروت وماروت يومانافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولها لتعلمي السحر «إنما نحن فتنة» قول مقارن لوقت التليم لامتأخر منه. وقد علم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للإسغناء عنه بمضمون هاتاه الجملته فهر من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية.

وقوله «إنما نحن فتنة» الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشتت باله بالخوف والخطر على الأتقى والأموال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتعمم بحسب ما تنضاف إليه أو بحسب القام يقال فتنة المال وفتنة الدين.

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف راحة عقولهم وصبرهم ومقدرتهم على حسن الخارج منها كان من لوازمها الابتلاء والاختيار فكان ذلك من المعاني التي يبنى بالفتنة عنها كثيرا ولذلك تسامح بعض علماء الأئمة ففسر الفتنة بالابتلاء وجراء على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا أذا بها بالنار لتمييز الردي من الجيد وهذا الإطلاق إن لم يكن مولدا فإن معنى الاختيار غير منظور إليه في لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما في الإذابة من الاضطراب والمرج وقد سمي القرآن هاروت وماروت فتنة وقال «إن الذين قتلوا المؤمنين والمؤمنات» وقال «لا يفتنكم الشيطان». والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للبيان وقد أكدت البالغة بالحصر الإضافي والقصد من ذلك أنهما كانا يصرحان أن ليس في عليهما شيء من الخير الإلهي وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده في مقدار تمسكهم بدينهم وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به «فلا تكفر» كما كفر السحرة حين فسوا التأميرات للآلهة وقد علمت سرهما. وفي هذا ما يضاف أن يكون القصد من تليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوة.

والذي يظهر في تفسير هذه الجملة أن قولها «إنما نحن فتنة» قصر ادعائى للبيان فضلا كثرة اقتتان الناس بالسحر الذي تصديا لتليمه بمنزلة انحمار أوصافها في الفتنة ووجه

ابتدائها لمن يعلمانه بهذه الجلة أن بيننا له أن هذا العلم في مبادئه يظهر كأنه فتنة وشر فيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التماثيل إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولها « فلا تكفر » أى لا تجعل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت في معارف السحر علمت أنها معلولة لعل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء فالفتنة تحصل لمن يتعمق السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أيدي السحرة ولن كان في مبدأ التلميم فإذا تحقق في علمه اندفعت الفتنة فذلك معنى قولها « فلا تكفر » فالكفر هو الفتنة وقولها فلا تكفر بمنزلة فلا تفتن وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾

تفريع عما دل عليه قوله « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا » المتضمن أن التلميم حاصل فيتعلمون، والضمير في فيتعلمون راجع لأحد الواقع في حيز النفي مدخولا لمن الاستفراغية في قوله تعالى « وما يعلمان من أحد » فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعا .

قوله « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » إشارة إلى جزئى من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفى أسرة متينة إذ هى أسرة مودة ورحمة قال تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » فإن المودة وحدها أسرة عظيمة وهى أسرة الصداقة والأخوة وتمازى بهما : والرحمة وحدها أسرة منها الأبوة والبنوة ، فالظنكم بأسرة جمعت الأسمين وكانت بحمل الله تعالى وما هو بحمل الله فهو في أقصى درجات الإقتران وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم أبو حاجب في قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » . وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لعقل أحد الزوجين حتى يبغض زوجته وإما بإلقاء الحيل والتوبيهات والتميمة حتى يفرق بينهما .

وقوله « وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله » جملة مترتبة . وضمير « هم » عائد إلى أحد من قولهم وما يعلمان من أحد، لوقوعه في سياق النفي فيم كل أحد من المتعلمين أى وما يتعلمون بضارين بالسحر أحداً . وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف

تأثير حيله باختلاف قابلية المسحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله «إلا يأذن الله» أي يحمل الله أسباب القابلية لأثر السحر في بعض النفوس فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الموجه إليهم الكلام لأنهم تخلقوا بتعظيم الله تعالى وقدرته وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والمؤثرات ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير عمومة غالباً في قوله «يأذن الله» للعلامة .

وأصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن في الفعل أو في الفحول للبيت وقد استعمله القرآن مجازاً في معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الحارقة للعادة نحو قوله «وتبرئ الأكمة والأبرص يأذن» وإما باستمرار الأسباب المودعة في الأشياء والقوى كقوله تعالى «وما أصابكم يوم التقى الجمعان فيأذن الله» فقوله وما يصارن به من أحد إلا يأذن الله أي إلا بما أمد الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثير في صاحبه فهو يأذن الله ومشيئته كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر في قوله تعالى «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» أي مما خلق الله من الأشياء التي تلحق أضرارها للناس وقد اشتهر هذا الاستعمال في لسان الشرع حتى صار حقيقة عرفية في معنى المشيئة والإرادة فينبغي أن يلحق بالألفاظ التي فرق التكمون بين مدلولاتها وهي الرضا والمحبة والأمر والمشية والإرادة . فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان يصلح أشياء صار بطبيعتها وقوله «وتملحون ما يضرهم ولا ينفعهم» يعني ما يضر الناس ضرراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فضمير يضرهم عائد على غير ما عاد عليه ضمير يملحون والمعنى أن أمور السحر لا يأتي منها إلا الضرر أي في الدنيا فالسحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشركين به وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله «ولا ينفعهم» تأسيساً لا تأكيداً والملاحظ في هذا الضر والنفع هو ما يحصل في الدنيا وأما حالم في الآخرة فسيغيده قوله «ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق» وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر كأنه قيل ويتملون ما ليس إلا ضرراً كقول السموط وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي :

تسيل على حد الظلمات قوسنا وليس على غير الظلمات تسيل
وعدل من صينة النصار لتلك النكتة المقدمة وهي التنبيه على أنه ضرر . وإعادة فعل
يضمون مع حرف المطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المترضة .
{ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا
بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ } ١٥٤

عطف على قوله « وابتعوا ما كتروا الشياطين » أي ابتعوا ذلك كله وهم قد علموا الخ والضمير
للجهود تبعا لضمير وابتعوا، أو الروا للخال أي في حال أنهم تحقق علمهم . واللام في لقد علموا
يجوز أن تكون لام القسم وهي اللام التي من شأنها أن تدخل على جواب القسم لربطه
بالقسم ثم يحذفون القسم كثيراً استثناء لدلالة الجواب عليه دلالة الترابية لأنه لا ينتظم
جواب بدون جواب . ويجوز أن تكون لام الابتداء ، وهي لام قيد تأكيد القسم ويكثر
دخولها في صدر الكلام فلذلك قيل لها لام الابتداء والاحتمال حاصلان في كل كلام صالح
للقسم وليس فيه قسم فإن حذف لفظ القسم مشعر في اللام الخطأ بأن التكلم غير حريص
على مزيد التأكيد كما كان ذكر إن وحدها في تأكيد الجملة الاسمية أضف تأكيداً من الجمع
بينها وبين لام الابتداء لأنها ألقا تأكيداً . قال الرضي إن موافق لام القسم في نظر الجمهور
هي كلها لامات الابتداء . والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواضعها على معنى
القسم المحذوف والخلاف في هذا متقارب . واللام في قوله لمن اشتراه يجوز كونها لام قسم
أيضاً تأكيداً كيدا للعلوم أي علموا بتحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر ويجوز كونها لام ابتداء
والاشتراء هو اكتساب شيء ينزل غيره فالمنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المبر عنه فبا
بأن يقولوا أنفسهم . والخلاق الخط من الخير خاصة .

فق الحديث « إنما يلبس هذا من لا خلاق له » وقال البهيث بن حريث :

ولست وإن قربت يوماً بياض خلاق ولا ديبى ابتداء التحب

ونق الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفي عن الاستراقية دليل على أن تعامل هذا
السحر جرم كفر أو دونه فلذلك لم يكن لتعامله حظ من الخير في الآخرة وإذا اتقى كل

حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهي حالة الكفاف وقد غناها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى .

قوله « وليئس ما شروا به أنفسهم » عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله « لمن اشتراه » ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار واليوار .

وقوله « لو كانوا يعلمون » مقتضى لنفي العلم بطريق لو الامتناعية والعلم النفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله « ولقد علموا » إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لاخلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله « وليئس ما شروا به أنفسهم » فدل على أنه دليل لمفعوله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم وتيقه في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لاخلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذموما فكيف يمدون غير عالين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذي تحمل عليه الآية . ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها مذهب إليه صاحب الكشف وتبته صاحب الفتاح من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بمدى علمهم به نفي العلم عنهم لعدم الاعتماد به أي فيكون ذلك على سبيل التمسك بهم . الثاني أن المراد بالعلم النفي هو علم كون ما يتباطونه من جملة السحر انتهى عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يتعلموا الكون صميمهم منه كما قالوا إن التيقه يعلم كبرى القياس والقاضى والملقى كالمطيع وهذا الوجه الذى اخترناه . الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون مايقبه من المذاب في الآخرة أى فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذى ذكرناه . الرابع أن المراد من العلم المنفى التصكر ومن المثبت العلم التريزى وهذا وجه بعيد جداً إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لاخلاق له علماً غريزياً فلو قيل العلم التصورى والعلم التصديق . وفي الجمع بين لئد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب .

وهناك جواب آخر مبني على اختلاف مواد ضمير علموا وضميري لو كانوا يعلمون فضمير لقد علموا راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضميرا لو كانوا يعلمون راجعان إلى الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفى عنهم .

(وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) ١٥٣

أي لو آمنوا بمحمد واتقوا الله فلم يقدموا على إنكار ما بشرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة من عند الله ومثوبة الله خير من كل نفع حملهم على الكفارة .
ولو شرطية امتناعية اقترن شرطها بأن مع التزام الفعل الماضي في جملته على حد قول امرئ القيس :

ولو أن ما أسى لأدنى ميثقة كفاً ولم أطلب قليل من المال

وأن مع سلتها في عمل مبتدأ عند جمهور البصريين ومافى جملة العلة من السند والسند إليه أكل الفائدة فأغنى عن الخبر . وقيل خبرها محذوف تقديره ثابت أي ولو إيمانهم ثابت . وقوله لمثوبة يرجح أن يكون جواب لو فانه مقترن باللام التي يكثر اقتران جواب لو المتيث بها والجواب هنا جملة اسمية وهي لا تقع جواباً للو في الناقب وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتيب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا . قال بعض النحاة الجواب محذوف أي لا يثبوا ومثوبة من عند الله خير . وعدل عنه صاحب التفسير فقال أوردت الجملة الاسمية في جواب لو على الفعلية لما في ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع في سلام عليكم لتلك أمه . ومراده أن تقدير الجواب لا يثبوا ومثوبة من الله خير أ لهم مما شروا به أنفسهم ، أو لمثوبة بالنصب على أنه مصدر يدل من فعله ، وكيفما كان فالفعل أوبده بدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات .

ولما كان الغام يقتضي حصول الثبوت وثباتها وثبات الخبرية لها ليحصل مجموع معان عدل من النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تقيد الحدوث بل الثبوت

وينقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة العوام والخاصة فدلالة الآية على ثبات الثبوت بالعدل من نصب المصدر إلى رفعه كما في سلام عليكم والحمد لله ودلائها على ثبات نسبة الظهيرة للمثوبة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر الآتي بدلا من فعله أن يدل على نسبة لفعله فلوقيل للمثوبة بالنصب لكان تقديره لا يثبوا مثوبة فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان المصدر المرفوع لا نسبة فيه علم السامع أن التقدير للمثوبة لهم كما أنك إذا قلت سلاماً وحداً علم السامع أنك تريد سلمتُ سلاماً وحدتُ حمداً، فإذا قلت سلام وحداً كان التقدير سلام مني وحداً مني، وهذا وجه تظهير الكشف وقرينة كون هذا المصدر في الأصل منصوباً وقومه جواباً للو للتأمل في العملية، ثم إذا سمع قوله خير علم السامع أنه خبر عن المثوبة بعد تحويلها فاستفاد ثبات الظهيرة ولهذا لم يترض صاحب الكشف ليان إفادة الجملة ثبات الظهيرة للمثوبة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها لابتدائها.

وبهذا ظهر الترتب لأن المقصود من الإخبار عن الثبوت بأنها خيراتها ثبت لهم نواصراً وعندى وجه آخر وهو أن يقال إن قوله للمثوبة من عند الله خير دليل الجواب بطريقة التريض فإنه لما جمل مطلقاً على قوله لو أنهم آمنوا واتقوا علم أن في هذا الخبر شيئاً يبيهم ولما كانت لو امتناعية ووقع في موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر محتج بثبوته لمن امتنع منه شرط لو فيكون تنكيلاً عليهم وتعليقاً بهم.

وقد قيل إن لو للتمنى على حد لو أن لنا كرة. والتحقق أن لو التي للتمنى هي لو الشرطية أشربت معنى التمني لأن الممتنع يتمنى إن كان محبوباً * ولأحب شيء إلى الإنسان ما منما * واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمنى أحيت جوابين جواباً منصوباً كجواب ليت وجواباً مقترناً باللام كجواب الامتناعية كقول الهليل:

فلو نبش القابر عن كليب فيخبر بالذئائب أي زير

ويوم الشمس لقر عيننا وكيف لقاء من تحت القبور

فأجيب بقوله فيخبر وقوله لقر عيننا. والتمنى على تقديره مجاز من الله تعالى من الدعاء للإيمان والطاعة أو تخيل لحال الداعي لذلك بحال التمني فاستعمل له الركب للوضوح

للتسبي أو هو ما لو نطق به الرب في هذا المقام لنطق بالتمنى على نحو ما قيل في قوله تعالى « لعلكم تتقون » ونحوه . وعلى هذا الوجه يكون قوله لثوبة مستأنفا واللام للقسام .

والثوبة اسم مصدر أتاب إذا أعطى الثواب والثواب الجزاء الذى يعطى لخير المعطى ويقال توبوا ثوب بمعنى أتاب فلثوبة على وزن المفعلة كالصدقة والمشورة والمكرهمة .

وقوله لو كانوا يعلمون شرط ثان محذوف الجواب لدلالة ما تقدم عليه وحذف مفعول يعلمون لدلالة لثوبة من الله خير ، أى لو كانوا يعلمون مثوبة الله لما اشتروا السحر .

وليس تكرير اللفظة أو الجلة في فواصل القرآن بإبطاء لأن الإبطاء إنما يباب في الشعر دون النثر لأن النثر إنما يمتد فيه بمطابقة مقتضى الحال وقائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو الفتح الحق .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا
وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤ ﴾

يتمين في مثل هذه الآية ^(١) تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن النهى عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخر لا بد أن يكون لسبب وقد ذكرنا في سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا أتى عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والبقاء في إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يارسول الله أى لا تتخرج منا وارفق وكن النافقون من اليهود يشتمون النبي صلى الله عليه وسلم في خلواتهم سرا وكانت لهم كلمة بالبرانية تشبه كلمة راعنا بالبرية ومعناها في البرانية سب وقيل معناها لا سمحت دعاء فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمدا سرا فأعلنوا به الآن أو قلوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة وسيأتي فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عليهم بنهى المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينهى النافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم .

(١) أى مثلها من الآيات التي نزلت في أحوال معينة ولم يصرح في أثنائها ما يفصح عن سبب نزولها إيجازا واستثناء يعلم المخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذى أوجب نزولها فإذا لم ينقل السببان لم يضره لم يعلم المراد منها .

ومناسبة زول هاته الآية عقب الآيات المتقدمة في السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التحوير وأن من ضروب السحر ما هو تحوير ألفاظ وما يبتدأ على اعتقاد تأثير الألفاظ في المسحور بحسب نية الساحر وتوجه النفس إلى المسحور، وقد تأمل هذا عند اليهود واقتنوا به في مقاومة أعدائهم . ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم متزاهياً بخطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود التكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطء على ظله كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه في حصول الأذى كان هذا شيئاً يعمض ضروب السحر ولذلك كان من شمار من استهوام السحر واشتروء ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على اقتنائهم بالسحر وحبه دون بقية ما تقدم من أحوالهم وهاته المناسبة هي موجب التعقيب في الذكر . وإنما فصلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الفرضين لأن هذه في تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التبريض باليهود في تناقضهم وأذام والإشعار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه وقد كانوا يمدون تطن السحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التطن للتلويح بالجنة ومرجح الآيات قبلها في أحوالهم الدينية النافية لأسرار دينهم ولأن الكلام المفتوح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو « يا أيها الناس » ويا زيد وآلا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله ويبنى أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يملف إلا بالفاء إذا كان مترتباً مما قبله لأن المطف بالفاء بعيد عن المطف بالواو وأوسع من جهة التناسب .

وراعنا أمر من راعاه براهيه وهو مبالغة في رعاه رعاها إذا حرصه بنظره من الهلاك والتلف وراعى مثل رمى قال طرفة * خذول راعى ربرياً بخميلة * وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة نفسه وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية ومنه رعاك الله ورعى ذمامه، يقول المسلمين لئن صلى الله عليه وسلم راعنا هو فعل طلب من الرعى بالمعنى المجازي أى الرفق والمراقبة أى لا تتخرج من طلبنا وارفق بنا . وقوله « وقولوا انظرونا » أبدلهم بقولهم « راعنا » كلمة تساويها في الحقيقة والمجاز وهدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا من أبداع البلاغة فإن نظر في الحقيقة بمعنى حرص وصار مجازاً على تدبير الصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر، والمقصود منه الرفق والمراقبة في التيسير فيتمين أن قوله « انظرونا » بضم همزة الوصل وضم الظاء وأنه من النظر لا من الانتظار .

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول الذهب المالكى يلعب بسد القرائع وهى الوسائل التى يتوصل بها إلى أمر محظور .
وقوله تعالى « واسموا » أريد به سماح خاص وهو الومى ومزيد التلقى حتى لا يحتاجوا إلى طلب الراحة أو النظر وقيل أراد من اسموا امتثلوا لأوامر الرسول قاله ابن عطية وهو أظهر .

وقوله « وللكافرين عذاب أليم » التعريف للمعد والمراد بالكافرين اليهود خاصة أى تأدبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود فى أقوالهم « فلهم عذاب أليم » والتصيير بالكافرين دون اليهود زيادة فى ذمهم وليس هنا من التذليل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذليل ما قبله .

﴿ تَمَّا يَوْذَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ 105

فصله عما قبله باختلاف النرضين لأن الآية قبله فى تأديب المؤمنين مع التريض باليهود وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لا محاد المال ولأن الدامى للصب والأذى هو الحسد .

وهذه الآية رجوع إلى كشف السبب الذى دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما حمل لهم آمنوا بما أنزل الله فقالوا يؤمن بما أنزل علينا أى ليس الصارف لم تمسكهم بما أنزل إليهم بل هو الحسد على ما أنزل على النبىء والمسلمين من خير ، فحين أكلة نقي كون الصارف لم هو الصلص والتمسك بدينهم بقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وما تمحل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر وبين الآن حقيقة الصارف من الإيمان بالقرآن والموجب للشتم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان التسخ .
والود بضم الواو المحبة ومن أحب شيئاً تحناه فليس الود هو خصوص التنى ولا المحبة

الفرطة كما حقه الرافض . وذكر الذين كفروا هنادون اليهود لقصد تحول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً تمهيداً لما يأتي من ذكر حكمة التسخ ومن قوله « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » الآيات . ونبه بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » دون ما يود أهل الكتاب على أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيناً وجوده « بالإيمان بالنبي الملقى على آتارهم وفي التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك فلما حسدوا النبي صلى الله عليه وسلم على النبوة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود .

ولما كان ما اقتضاه الحال من التيسير بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » قد يرم كون البيان قيذا وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين عطف عليه قوله « ولا للشركين » كلاحتراس وليكون جعاً للحكم بين الجميع فيكون له حظ في التهديد لقوله فيما يأتي « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » وقرأ الجمهور أن ينزل بتشديد الزاي مفتوحة والتبشير بالتنزيل دون الإزال لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منها تسهيل حفظه وفهمه وكتابته والتيسير على المكلفين في شرع الأحكام تدريجاً . وقرأ ابن كثير وابن عمرو بتخفيف الزاي مفتوحة أيضاً وذلك على أن قى ودادتهم متعلق بمطلق إزال القرآن سواء كان دفعة أو منجها .

والخير النعمة والفضل ، قال النابغة « فلت على خير أهلك بحاسد » وأراد به هنا النبوة وما أيدها من الوحي والقرآن والنصر وهو البر عنه بالرحمة في قوله « والله يختص برحمته » . وقوله « والله يختص برحمته من يشاء » عطف على ما يود يتضمنه أن الله أراد ذلك وإن كانوا لا يريدونه . والرحمة هنا مثل الخير النزل عليهم وذلك إدماج للامتنان عليهم بأنمازل عليهم هو رحمة بهم ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى أعني جعل الحكم خلساً غير عام . سواء خص واحداً أو أكثر ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه أى من يشاء اختصاصه بالرحمة . والمشية هي الإرادة ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى

كانت مشيئته أى إرادته جارية على وفق حكته التى هى من كليات علم الله تعالى فعلم من تملقات العلم الإلهى بإبراز الحوادث على ما ينبى وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سيما الرحمة المراد منها النبوة فإن الله يختص بها من خلقه فأبلا لها فهو يخلق على صفاء سريرة وسلامة فطرة سالحة لتلقى الوحي شيئاً فشيئاً قال تعالى «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» وقاله «الله يعلم حيث يجعل رسالته» ولذلك لم تكن النبوة حاصلة بالاكتساب لأن الله يخلق للنبوة من أرادها فخلق أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالمصالح والهم وغيرها فرب فاسق صلب حاله ورب جاهل مطبق صار عالماً بالسي والاكتساب ومع هذا فلا بد لمصالحها من استمداد فى الجملة ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده . ولما كانت الاستمدادات لمراتب الرحمة من النبوة فادونها غير بادية للناس طوى بساط توصيلها لشمزده ووكّل إلى مشيئة الله التى لا تملك إلا بما علمه واقتضته حكته سبحانه رفقا بأفهام المخاطبين .

وقوله «والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والماملة بالرحمة وتنبه إلى أن واجب مرید الخير الترض للفضل الله تعالى والرغبة إليه فى أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة فيتخلّى من الماضى واللبائث ويتجلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه وفى الحديث الصحيح «تُعرف إلى الله فى الرضاء يعرفك فى الشدة» .

﴿ مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود امتنعوا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بقولهم «تؤمن بما أنزل علينا» وأرادوا به أنهم يكفرون بنبيه وهم فى عذرم ذلك يدعون أن نسيه لا تنسخ ويقولون إن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقاً لها فكيف يكون شره مبطلا للتوراة ويموهون على الناس بما سموه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يمرض عنه ويستدل شريعة بشرية . وقد قلنا أن الله تعالى رد عليهم عذرم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشريعهم حتى يتصلبوا فيه وذلك من قوله «قل ظنم تَقْبَلُونَ أَنْبَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ» وقوله «قل

إن كانت لكم النار الآخرة ^{التي} يلح وبأنهم لا داعي لهم غير الحسد بقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى قوله « ذو الفضل العظيم » النبي ^{صلى الله عليه وسلم} أن الملة هي الحسد . فلما بين الرد عليهم في ذلك كله أراد قحط تلك السفسة أو الشبهة التي راموا ترويحها على الناس بمنع النسخ . والقصد الأصلي من هذا هو تعليم المسلمين أصلاً من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشرية بعد ما يطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة . ولكون هذا هو القصد الأصلي عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم ووجه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله « ألم تعلم » وعطفه عليه بقوله « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » ولقوله « ما ننسخ من آية » ولم يقل من شريعة . وفي هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أهم وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع .

وقد ذكر بعض المفسرين لهاته الآية سبب نزول ، ففي الكشف والعالم نزلت لما قاله اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ، وفي تفسير القرطبي أن اليهود طعنوا في تغيير القبلة وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء وينههم عنه فإنا كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بمضه بعضاً .

وقرأ الجمهور ننسخ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ ، وقرأ ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهمزة التمدية أي تأمر بنسخ آية .

وما شرعية وأصلها الموصولة أشربت معنى الشرط فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب الفاعيل وتبين بما يفسر إيهامها وهي أيضاً توجب إيهاماً في أزمان الربط لأن الربط هو الصليق لما يعلل بهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربه به .

ولمن آية بيان لما . والآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر .

قال الحرث بن حزة :

من لنا عنده من الخير آيات ثلاث في كلهن القضاء

ووزنها فلة بتحريك العين عند الخليل وعينها ياء أو واو قلبت ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والقسبة إليها آي أو آوى . ثم أطلقت الآية على المجزأة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى « وما نزل بالآيات إلا تحويها » . وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتعلة على حكم شرعي أو موعظة أو نموذج وهو إطلاق قرأني قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون » ويؤيد هذا أن من معاني الآية في كلام العرب الأمانة التي يعطيها الرسول للرسول ليصدقه الرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أو خبرا مع رسول أرفقوه بأمانة يسمونها آية لاسما الأسد إذا أرسل إلى قومه برسالة كما فعل ناشب الأهور حين كفن أسيراً في بني سعد بن مالك وأرسل إلى قومه بلنبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبيته لهم أعداؤهم الذين أسروه فقال للرسول قل لهم كذا بآية ما أكلت معكم حيسا . وقال سبحانه البعد :

الركني إليها ممرك الله يأتي بآية ما جاءت إليها نهدايا

ولذا أيضا سما الرسالة آية تسمية للشيء باسم مجاوره مرقا . والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبقى لفظها لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن .

والنسخ إزالة الشيء بشيء آخر قاله الراجب، فهو عبارة عن إزالة سورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها تقول نسخت الشمس الظل لأن شامها أزال الظل وخلفه في موضعه ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذي حال بين الجسم المستنير وبين شامع الشمس الذي أناره قد خلف الشامع في موضعه ويقال نسخت ما في الخلية من النحل والنحل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تويض كقولهم نسخت الريح الأثر وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات الزيل، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً في اللغة وإن أوجه ظاهر كلام الراجب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خطط أمثال حروفه في صحيفتك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توم لأن إطلاق النسخ على محاذة حروف الكتاب إطلاق مجازي بالصورة أو تمثيلية بتشبيه الحالة بمحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلي إلى الكتاب للنسخ ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى « أنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » وقال « وفي نسخها هدى ورحمة » وأما قولهم

الولد نسخة من أبيه فجاز على مجاز . ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودي بل هو الظلة الأصلية الحاصلة من اندام الجرم النسي .

والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات الموضع بدليل قوله نأت بخير منها أو مثلهما وهو المروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعي بمخاطب تفرج التشريع السأف إذ ليس برفع وخرج بقولنا الحكم الشرعي رفع البراءة الأصلية بالشرع السأف .

إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع بحيث إن الشريعة لا تتعرض للتنقيص على إباحة المباحة إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع جسر المحرمات أو الواجبات ، فالأول نحو قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي الحجاز^(١) ، كسأف ، ومثال الثاني قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر النساء المحرمات وقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ، لحصر وجوب الإساءة في خصوص زمن النهار . وفهم من قولهم في التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم ولذلك اخترنا زيادة قيد في التعريف وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بمخاطب رفعه ليخرج من تعريف النسخ رفع الحكم الشرعي اللغوي ببناءه عند انتهاء غايته ورفع الحكم الاستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار . وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذي أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا يؤمن بما أنزل علينا وهو أحوال : الأول مجيء شريعة لقوم مجتاً مؤقتاً لمدة حياة الرسول المرسل بها (١) ذلك أن الرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذي الحجاز ليلة التروية يحرمون البيع للمأخضاء الحج قال الثابتة يذكر ثالثة :

كادت تساقطني رحلى وميثرتي بذى الحجاز ولم تحس به تما
من صوت حرمية قالت وقد ظلمتوا هل في تخيمكم من يشتري أدما
قالت لها وهي تسمى تحت لبثها لا تحطنتك إن البيع قد زرما

فإذا توفي ارتقت الشريعة كشرية نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شعيب قال تعالى « ولقد جاءكم يوسف » إلى قوله « إذا هلك ظنم لن يبعث الله من بعده رسولا » ويق الناس في فترة وكان لكل أحد يريد الاهتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم فإذا جاءت شريعة بعدها فليست الثانية بناسخة للأولى في الحقيقة ولكنها نسخ بخير الناس في متابعتها الذي كان لهم في زمن الفترة كما إذا كانت عبس مثلاً يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم فلما جاءهم خالد بن سنان بشريته تبين عليهم اتباعه . الثاني أن نجيء شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم نجيء بعدها شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضها كشرعية عيسى فهذه شريعة ناسخة في الجملة لأنها تنسخ بعضها وتفسر بعضها ، فالصحيح رسول نسخ بعض التوراة وهو مانع على نسخه وأما غيره فبإبقاء على أحكام التوراة فهو في معظمها مبین ومذكر ومفسر كمن سبقه من أنبياء . بنى إسرائيل مثل أشعيا وأرميا وزكرياء الأول ودانيال وأضرابهم ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان . الثالث نجيء شريعة بعد أخرى بحيث تبطل الثانية الأولى إبطالا عاماً بحيث تمد تلك الشريعة بإطالة سواء في ذلك الأحكام التي نصت الشريعة الثانية فيها بشيء يخالف ما في الأولى أم فيها سكنت الشريعة الثانية منه وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئاً من الشرائع السالفة فيما لم يتكلم الإسلام فيه بشيء بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام وقد اختلف في أن شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى « فهداهم اقتده » .

وقوله « أو ننسها » قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحزرة والكسائي ومقرب وأبو جعفر وخلف فيها بنون مضمومة في أوله وبين مكسورة ثم هاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ننسأها بنون مفتوحة في أوله وبين مفتوحة وبعدها همزة ساكنة ثم هاء فلي قراءة ترك الهمز فهو من السيان والهمزة للتندية ومفعوله محذوف للموم أي نس الناس إليها وذلك بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها السليكون ، وعلى قراءة الهمز فالملئ أو تؤخرها أي تؤخر تلاوتها أو تؤخر العمل بها والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها

فكفى عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالسل بمحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس السل به فيكون ذلك إطلالاً للحكم لأنه لو كان قائماً لما سكنت الرسول من إطاعة الأمر به ولما أقر تاركه عند بموجب السل به ولم أجعلنا مثالا في القرآن ونظيره في السنة قول رسول الله «لا يمتنع أحدكم جلوه أن يضع خشبة في جداره» عند من يقول إن النهي فيه التحريم وهو قول أبي هريرة وقلقه كان يذكر هذا الحديث ويقول مالي أراكم عنها معرضين والله لأؤبين بها بين أظهركم . ومعنى النسء مشعر بتأخير يتبعه إبرام وحيث قللنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة . أو يكون المراد إنشاء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وفروع ذلك بعد حين والاحتمالات المقرونة في نسخ حكم من الشرعية يتأتى في نسخ شرعية بشرعية وإنسانها أو نسبها .

وقوله «فأتى بغير منها أو مثلاً» جواب الشرط وجعله جواباً مشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنشاء أو النسء لا يغلطان حالين وهما الإتيان في وقت النسخ ووقت الإنشاء حتى هو خير من النسخ أو مثله أو خير من النسء أو مثله فاللآتي به مع النسخ هو الناسخ من شرعية أو حكم واللآتي به مع الإنشاء من النسيان هو الناسخ أيضاً من شرعية أو حكم أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم يخالف ينزل بعد الآخر واللآتي به مع النسء أى التأخير هو ما يتأثر بالحكم الباقى من الأحكام المتأثرة في مدة عدم النسخ .

وقد أخلت جهة الظهيرة والثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فصده مراداً إذ الظهيرة تكون من حيث الاشتغال على ما يتناسب مصلحة الناس ، أو ما يدفع عنهم مضرة ، أو ما فيه جلب موانع حميدة ، أو ما فيه ثواب جليل ، أو ما فيه دفع بالمكلفين ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان عليهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة . وليس المراد أن كل سورة من الصور المقرونة في حالات النسخ والإنشاء أو النسء هي مشتقة على الظهير والثلث من وإعنا للمراد أن كل سورة منهما لا تخلو من الاشتغال على الظهير منها أو الثلث لها فذلك جىء بأو في قوله «بغير منها أو مثلاً» ففى مفيدة لأحد الشيعين مسح جواز الجمع .

وتحقيق هاته الصور بأيديكم ، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتنتهي عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول : (١) نسخ شريعة مع الإتيان بغير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام . (٢) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال امتين متقاربتى المبادئ والأخلاق فهود نهم أن يتنابوا بكل ربيع آية يمشون وصالح لم ينه عن ذلك ونهى عن القرض للناقة بسوء . (٣) نسخ حكم في شريعة بغير منه مثل نسخ كراهة الخمر الثابتة بقوله « قل فهما إنهم كبير ومنافع » بتحريمها بتاتا فهذه النسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون الناسخ خيرا في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتمشى بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - من النجس » قال في الحديث في صحيح البخارى فرح المسلمون بزلوها . (٤) نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالا وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمسين صلوات مع جعل ثواب المحسن للخمسين فقد غاثلنا من جهة الثواب ، وكنسخ آية « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين » بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إلى قوله « وأن تصوموا خير لكم » فأثبت كون الصوم خيرا من القدية . (٥) إنشاء بمعنى التأخير لشريعة مع بقاء خير منها ، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سبقتها كل واحدة منها هي خير بالنسبة للأمة التي شرعتها والمصر التي شرعت فيه فإن الشرائع تأتي للناس بما يناسب أحوالهم حتى ينهيا البشر كلهم لقبول الشريعة الخالقة التي هي الدين عند الله فالخيرية هنا يعمض ممانيتها وهي نسبية . (٦) إنشاء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقومه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهي خير منها من حيث الاشتغال على معظم الصالح وما يحتاج إليه الأمة . (٧) إنشاء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بغير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكرهاته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط فإن المأث به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حلقهم على مفارقة شيء اقتنوا بحبته . (٨) إنشاء شريعة بمعنى بقاءها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بغير منها أى أوسع وأهم مصلحة وأكبر

ثوابا لكن في أمة أخرى أو يمثلها كذلك . (٩) إن شاء آية من القرآن بمعنى بثابتها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر أي أهم مصلحة أو يمثلها في باب آخر أي مثلها بمصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك الدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة . (١٠) نسيان شريعة بمعنى انمحطها كشرية آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهي أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلا وهي مثل شريعة نوح . (١١) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله، كان فيها نزل عشر رضعات معلومات يحرم، فنسخن بمحس معلومات ثم نسيان ما وجبت آية « وأخواتكم من الرضاة » على الإطلاق والكل متماثل في إثبات الرضاة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار .

وقيل المراد من النسيان الترك وهو حينئذ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنشاء بمعنى التأخير .

والقصد من قوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » إظهار مفتحي الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يههم أن تنسخ شريعة بشرية أو حكم في شريعة بحكم آخر ولا يقدح ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربيوبته لأنه ما نسخ شرعا أو حكما ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أتمع لهم منه حينئذ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال ، وما آخر حكما في زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس في إبان تأخير ما يسد مسده بحسب أحوالهم ، وذلك مظهر الربوبية فإنه يرب الخلق ويحملهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة ، ومراد الله تعالى في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يصمم أحوالهم من الاختلال بحسب المعصور والأم والأحوال إلى أن جاء بالشرعية الخاتمة وهي مراد الله تعالى من الناس ولذلك قال « إن الدين عند الله الإسلام » وقال أيضاً « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » الآية .

والظاهر أن الإتيان بخير أو يمثل راجع إلى كل من النسخ والإنشاء فيكون الإتيان بخير من المنسوخة أو النساء أو يمثلها وليس الكلام من ألف والتشتر . فقوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » هو إما إتيان تمويض أو إتيان تزييز . وتوزيع هذا

الضايط على الصور التقدمة غير مزيز . والمعنى إنا لم نترك الخلق في وقت سدى . وأن ليس في النسخ ما يقوم منه البدا .

وفي الآية إيماز بديع في التقسيم قد جمع هاته الصور التي سمتموها وسورا تنشق منها لا أسأل كوها لأنه ما فرضت منها سورة بعد هذا إلا عرقتموها .

ومما ينف منه الشر ولا ينبغي أن يوجب إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى « نسها » أنه إن شاء الله تعالى السليين للآية أو للسورة أى إذهابها عن قلوبهم أو إنشاؤه النبي صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلا على النسخ واستدلوا بذلك بحديث أخرجه الطبراني يسنده إلى ابن عمر : قال قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرأ منها على حرف فتدبأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرأ ذلك له فقال لها إياها مما نسخ وأنسى فالحوا عنها . قال ابن كثير هذا الحديث في سند سليمان بن أرقم وهو ضعيف وقال ابن عطية هذا حديث منكرو أغرب به الطبراني وكيف خفى مثله على أئمة الحديث . والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يشته قرآنأ جائز ، أى لكنه لم يضع فاما النسيان الذى هو آفة في البشر فالتبلي معصوم عنه قبل التبليغ ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روى أنه أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأبي لم تذكرنى قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكنى نسيها . والحق عندي أن النسيان المارض الذى يُنذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لما فاته لظاهر قوله رؤأت بخبر منها أو مثلها . وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز . وقوله تعالى « ستقرئك فلا تنسى » دليل عليه وقوله « إلا ما شاء الله » هو من باب التوسعة في الوعد وسيأتى بيان ذلك في سورة الأهل . وأما ما ورد في صحيح مسلم عن أنس قال كنا نقرأ سورة نسيها في الطول براءة فأنسيها غير أنى حفظت منها لو كان لابن آدم وادبان من مال لا يبنى لها ثالثا وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب اه . فهو غريب وتأويله أن هناك سورة نسخت قراءتها وأحكامها ، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب اه .

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصم في عمدة بن بحر فقتل إن خلافه لفظي وتعميل

الأدلة في كتب أصول الفقه. وقد قسموا نسخ أمة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثله عاروى عن أبي بكر كان فيها أنزل لا يرغبوا عن آباءكم فإنه كبر بكم أن ترغبوا عن آباءكم. ونسخ الحكم وبقاء التلاوة وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصد منه بقاء الإعجاز ببلغة الآية ومثاله آية إن يكن منكم عشرون صابرون إلى آخر الآيات. ونسخ التلاوة وبقاء الحكم ومثله بما روى من عمر كان فيها يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فلجموها وعندى أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم وقد تأولوا قول عمر كان فيها يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا يتبق كتابتها في المصحف ففي البخارى في التفسير قال ابن الزبير قلت لبلال «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» نسخها الآية الأخرى فلم تكتبها قال يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝١٥٧﴾

مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخبر والمثل بياناً غير مفصل على طريقة الأصوليين الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استعملوه وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخبر منه أو مثله أو تنزيه المبق بمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقى من الشبهة وهي أن يقول النكر وماهى الفائدة في النسخ حتى يحتاج لتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف الصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار وبيان تفاصيل الخبرية والثالية في كل ناسخ ومنسوخ ولما كان التصدى لذلك أمراً لم تنهيه له عقول السامعين لسر إدراكهم مراتب الصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، هدلهم عن بيان ذلك وأجلت لهم المصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها يمكن مراد، وعلى سمة ملكة المشرع بظلم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولي دونه وكفى بذلك دليلاً على أنه يحلهم

على مصالحهم في سائر الأحوال . وبما يزيد هذا المدول توجيهاً أن التصدى للبيان يفتح باب الجدل في إثبات الصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والتهوم .

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إيفاءهم إياه نحو قوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداواة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية بمد قوله « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » الآية ونحو (وعلّم أن فيكم ضمناً الآية . ومنها ما يسر إيفاءهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن الشرعين وعلواء الأصول كالأشياء التي عرفت بالقياس وأصول التشريع . ومنها ما لم يطلع على حكمته في ذلك الزمان أو قيا يليه ولما كان معظم هاته التفاسيل يسر أو يتمنر إيفاءهم إياه وقع المدول المذكور .

ولكون هاته الجملة تتنزل منزلة البيان للأولى فصلت عنها .

والخطاب في تلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي، صلى الله عليه وسلم بل هو إما خطاب لتبر معين خارج على طريقة المجاز بتشبيه من ليس حاضراً للخطاب وهو النائب منزلة المخاطب في كونه بحيث يصير مخاطباً لشبهة هذا الأمر والمقصود من ذلك ليعلم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يقوم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شيء قدير ولو بدم جريانه على موجب علمه ، وإلى هذه الطريقة مال القطب والطبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب ابتداء اليهود والمشركين ومن عسى أن يشبهه عليه الأمر وتروج عليه الشبهة من ضملاء المسلمين، أما غيرهم فنفي عن التقرير في الظاهر وإنما أدخل فيه ليعلم غيره . وإما مراد به ظاهره وهو الواحد فيكون الخطاب هو النبي، صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه للمسلمون فينتقل من خطاب النبي إلى مخاطبة أمته اعتقالاتاً لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول رؤوماً عرفياً فشكل حكم تعلق به بمنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن ما ثبت له من المعلومات في باب العقائد والتشريع فهو حاصل لم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأتمه وتارة يقصد منه توجه المضمون لأتمه فقط على قاعدة الكناية في جواز إرادة المعنى الأصلي مع الكنائى، وههنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير فضلاً عن أن ينكر عنه وإنما التقرير للأمة ، والمقصود من تلك الكناية التبريض باليهود . وإنما سلك هذا الطريق

دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما في سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز في لفظ التسمير .

والاستفهام تقريرى على الوجهين وهو شأن الاستفهام الداخلى على النفي كما تقدم عند قوله « ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » أى أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجرى فيهما من الأحوال، فهو ملكه أيضا فهو يصرف الخلق كيف يشاء . وقد أشار في الكشف إلى أنه تقريرى وصرح به القطب في شرحه ولم يسمع في كلام العرب استفهام دخل على النفي إلا وهو مراد به التقرير .

وقوله « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض » قال البيضاوى : هو منزل من الجنة التى قبله منزلة الدليل لأن الذى يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرا على كل شيء . ولذا فصلت هذه الجملة عن التى قبلها . وعندى أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تمديدا على المخاطب .

﴿ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَنْقُلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَبَّلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ ١٥٥

أم حرف تعطف مختص بالاستفهام وما في منناه وهو التسوية^(١) فإذا عطفت أحد مفردتين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهاما حقيقيا أو مسويا بينهما في أحوال الحصول فهى بمعنى أو الماطنة وبسمها النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فتكون بمعنى بل الانتقالية وبسمها النحاة منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها فى الحالين . وهى هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها فى معنى الخبر لأنهما للتقرير كما تقدم إلا أن وقوعهما فى صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدها كما هو الغالب والاستفهام الذى بعدها هنا إنكار وتحذير، والناسبة فى هذا الانتقال تامة فإن التقرير

(١) لأن الضمير أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين بمعنى استواء الجواب لو سأل سائل عن أحد أمرين .

التي قبلها مراد منه التحذير من انطاف وأن يكونوا كمن لا يعلم والاستفهام التي بعدها مراد منه التحذير كذلك والمهذمنة في الجميع مشترك في كونه من أحوال اليهود الذنومة ولا يصح كون أم هنا متصلة لأن الاستفهامين الذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم .

وقد جوز القزويني في الكشف على الكشف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح وتيمه البيضاوي وتكلفاً لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربي ، وأفرط عبد الحكيم في حاشية البيضاوي فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتماثلين بأم ولذا لفته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شيء قدير وإنما قصدوا التفتت وكان الجميع في غفلة عن عدم صلاحية الاستفهامين السابقين للعمل على حقيقة الاستفهام .

وقوله « تريدون » خطاب للمسلمين لاعتالة بقرينة قوله « رسولكم » وليس كونه كذلك بمزج كون الخطابين الذين قبله متوجهين إلى المسلمين لأن انتقال الكلام بعد أم النقطمة يسمح بانتقال الخطاب . وقوله « تريدون » يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش في نفوس بعضهم أو ربما أثارته في قوسهم شبه اليهود في إنكارهم النسخ وإلقائهم شبهة البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبي صلى الله عليه وسلم . وقوله « كما سئل موسى » تشبيه وجهه أن في أسئلة بني إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التي تفضي بهم إلى الكفر كقولهم « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » أو من المجرفة كقولهم « لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فيكون التحذير من تسلسل الأسئلة اللفظي إلى مثل ذلك . ويجوز كونه راجعاً إلى أسئلة بني إسرائيل عما لا يعنيههم وعما يحير لهم المشقة كقولهم ما نزلها وما هي ، قال الفخر : إن المسلمين كانوا يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليملوها كما سأل اليهود موسى اه . وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول ، منها : أن المسلمين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التي كانت للشركيين أن يحمل لهم مثلها ونحو هذا مما هو مبني على أخبار ضعيفة ، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه فلن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيري بدليل قوله « تريدون » قصداً للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان

وقوع الفعل بل يقتضيان معده . وللقصود التحذير من تطرق الشك في صلاحية الأحكام
النسوخة قبل نسخها لا في صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها .

وقوله « ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل » تذييل للتحذير السابق
للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضى إلى الكفر لأنه يناق حزمة الرسول والثقة به
وبحكم الله تعالى ، ويحتمل أن المراد بالكفر أحوال أهل الكفر أى لا تتبدلوا بأدابكم تقلد
عوائد أهل الكفر في سؤالهم كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الصحيحين: «فإنما أهلك
الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» وإطلاق الكفر على أحوال أهله
وإن لم تكن كفرا شائع في ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف كما قالت جميلة بنت عبد الله بن أبي
زوجة ثابت بن قيس : إني أكره الكفر تريد الزنا ، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناصفة
بين الجملتين فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرضى
إليها البليغ فيها تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر معنى كل عام يندرج تحته سؤالهم
الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فكون تلك القضية كفرا وهو المقصود من التذييل
المرفق في باب الإطنباب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتتة على معناها فتتخلل منزلة الحجة على
مضمون الجملة وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة فالتذييل ضرب من ضروب
الإطنباب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق
بفائدة الجملة الأولى . وأبدعه ما أخرج مخرج الأمثال لما فيه من عموم الحكم ووحي اللفظ
مثل هاته الآية، وقول النابغة :

ولست بمستبقر أنا لا تلمه على شئت . أى الرجال المهذب

والمؤكد بجملة « ومن يتبدل الكفر بالإيمان » هو مفهوم جملة « أم تريدون أن تسألوا
رسولكم » مفهوم الجملة التي قبلها لا منطوقها فهي كالتذييل الذي في بيت النابغة . والتورل
في تمعية فعل يتبدل مضى عند قوله تعالى « قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » .
وقد جعل قوله « فقد ضل » جوابا لمن الشرطية لأن المراد من الضلال أعظمه وهو
الحاصل عقب تبدل الكفر بالإيمان ولا شبهة في كون الجواب مترتباً على الشرط ولا يربك
في ذلك وقوع جواب الشرط فعلا ماضيا مع أن الشرط إنما هو تمليق على المستقبل ولا اتران
الماضى بقدر الدالة على تحقق المضى لأن هذا استعمال عربى جيد يأتون بالجزء ماضيا لقصد

الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه منه حتى أنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو لو من يحمل عليه غضبي فقد هوئى وعلى مثل هذا يحمل كل جزاء جاء ماضياً فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط وهم يحملون قد علامة على هذا القصد ولهذا قلنا خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقدر حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع في القرآن كما نص عليه الرضى بخلافه مع قد فكثير في القرآن . وقد يحملون الجزاء ماضياً مريدون أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل وعلى فيكون تحقيق الجزاء في مثله هو ما يضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السبق أو غيرهما بحسب القامات قيل أن يقدر فلا تجب إذ قد سرق أخ له ^(١) ويمكن تخرج هذه الآية على ذلك بأن يقدر ومن يتبدل الكفر بالإيمان فالسبب فيه أنه قد كان ضل سواء السبيل حتى وقع في الارتداد كما تقول من وقع في المهوأة فقد خبط خبط عشواء إن أريد بالماضي أنه حصل وأريد بالضلال ما حفر بالرد من الشهات والخذلان الذي أوصله إلى الارتداد وهو بعيد من غرض الآية .

والسواء الوسط من كل شيء قال بلعاء بن قيس :

غَشِيَتْهُ وَهُوَ فِي جَأْوَاءَ بَاسَةً عَصِيْبًا أَصَابَ سِوَاءَ الرَّاسِ فَاتَّقَا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة لأنه يكون بين بنيات الطريق التي لا تنهى إلى الناية .

(١) ومثل هذا أت يكون الشرط والجزاء ماضيين فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو إن كنت قلته فقد علمته . وقرب منه مجيء الجزاء جملة اسمية لدالتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلاً نحو قوله « من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك » أى من يتحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله ونحو قول الشاعر :

مَنْ صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحٍ

أى فليصد فأنا للبروف بالشجاعة .

﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَصُوا ﴾ وَأَصْفَحُوا
 حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ^{١٠٩} وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
 الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ
 بَصِيرٌ ^{١١٠}

مناسبتة لما قبله أن ما تقدم إخبار من حسد أهل الكتاب وخسة اليهود منهم ، وآخرتها
 شبهة النسخ . فجاء في هذه الآية بتصريح يفهم قوله « ما يود الذين كفروا من أهل
 الكتاب » الآية لأنهم إذا لم يودوا مجيء هذا الدين الذي اتبته المسلمون فهم يودون بقاء من
 أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر . وقد استطرد بينه وبين الآية
 السابقة بقوله بما تنسخ « الآيات الوجوه المتقدمة . فلاجل ذلك فصلت هاته الجملـة لكونها من
 الجملـة التي قبلها بمنزلة البيان إذ هي بيان لمنطوقها ولفهومها ، وفي تفسير ابن عطية
 والكتشاف وأسباب النزول للواحدى أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أنيا بيت
 المدراس ^(١) وفيه فتاح بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا لحذيفة وعمار
 « ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجموا إلى ديننا فهو خير ونحن
 أهدي منكم » فردا عليهم وثبتا على الإسلام . والود تقدم في الآية السالفة .

وإنما أسند هذا الحكم أى الكثير منهم وقد أسند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل
 الكتاب » إلى جميعهم لأن تمنيمهم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيمهم أن يتبع المشركون
 دين اليهود أو النصارى حتى ييم ذلك الدين جميع بلاد العرب فلما جاء الإسلام شرقت لذلك
 صدورهم جميعا فأما علماءهم وأجبارهم تغابوا وعلوا أن ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه
 من الإشراف لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبياؤه ورسله وكتبه وفى ذلك إيمان
 بموسى وهيسى وإن لم يقيموا ديننا ، فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن فى
 مودة ذلك تمنى الكفر وهو رضى به . وأما عامة اليهود وجهلهم فقد بلغ بهم الحسد والنيظ

(١) المدراس بكسر اللام بيت تعليم التوراة للامنة اليهود .

إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة المرافقة لدين موسى في معظمه نكاية بالمسلمين وبالنبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبن والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً » وفي هذا المعنى الكثير ما يدل على وجه التعبير « يردونكم » دون لو كفرتم ليشار إلى أن ودادهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق ولو قيل لو كفرتم لكان فيه بعض المنذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون نصير المسلمين إلى اليهودية. وبه يظهر وجه مجيء كفاراً مممولا لعمول وكثير ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله أى كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراف فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه. وبه يظهر أيضاً وجه قوله تعالى « من بعد ما تبين لهم الحق » فإنه تبين أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسول بخلاف الشرك ، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم إذا كان الراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله مطلع عليهم .

و « لو » هنا بمعنى أن الصدرة وقلبك يؤول ما بعدها بمصدر .

و « حسداً » حل من ضمير دود أى أن هذا الدود لا سبيل له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر .

وقوله « من عند أنفسهم » جى. فيه بمن الابتدائية للإشارة إلى تأمل هذا الحسد فيهم وصدوره عن قوسهم . وأكد ذلك بكلمة عند الدالة على الاستقرار ليزداد بيان تمكنه وهو متعاقب بحسداً لا بقوله (ود) .

وإنما أمر المسلمون بالنفو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة لأن ما حكي عن أهل الكتاب هنا مما يشير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر قال تعالى « وكره إليكم الكفر » فلا جرم أن كان من يود لم ذلك يمدونه أكبر أعدائهم فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يقتكوا باليهود وذلك ما لا يريد الله منهم لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع عفو وحلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل .

والمفو ترك عقوبة الذنب . والصنع بفتح الصاد مصدر صنع صناعاً إذا أعرض لأن الإنسان إذا أعرض عن شيء ولاء من صنعة وجهه ، وصنع وجهه أى جانبه وعرضه وهو مجاز فى عدم مواجهته بذلك الذنب أى عدم لومه وتثريبه عليه وهو أبلغ من المفوكا تقل عن الرأغب ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالمفو لأن الأمر بالمفو لا يستلزمه ولم يستثن باصنعوا قصد التدرج فى أمرهم بما قد يخالف ما تميل إليه أنفسهم من الانتقام تلعفناً من الله مع المسلمين فى حملهم على مكارم الأخلاق .

وقوله « حتى يأتى الله بأمره » أى حتى يحى ما فيه شفاء قليلكم قيل هو إجلاء بى النصير وقتل قريظة ، وقيل الأمر بقتال الكنايين أو ضرب الجزية .

والظاهر أنه غاية مبهمة للمفو والصنع تعميماً لخواطر الأمورين حتى لا يأسوا من ذهاب أذى الجبرمين لم يطلا وهذا أسلوب مسلوكة فى حمل الشخص على شيء لا يلائمه كقول الناس « حتى يقضى الله أمراً كان مفعولاً » فإذا جاء أمر الله بترك المفو انتهت الناية ومن ذلك إجلاء بى النصير .

ولعل فى قوله « إن الله على كل شيء قدير » تملياً للمسلمين فضيلة المفو أى فإن الله قدير على كل شيء . وهو يفو ويصنع وفى الحديث الصحيح لا أحد أسبر على أذى يسمعه من الله عز وجل يدعون له نداءً وهو يرزقهم ، أو أراد أنه على كل شيء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن ولكنه لحكته أمرهم بالمفو عنهم وكل ذلك يرجع إلى الانتساء بصنع الله تعالى وقد قيل إن الحكمة كلها هى التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية . جملة « إن الله على كل شيء قدير » تذييل مسوق مساق التعليل . وجملة « فاعفوا واصفحوا » إلى قوله « وقالوا لن يدخل » تفريع مع اعتراض فإن الجملة المترضة هى الواقعة بين جملتين شديدتى الاتصال من حيث الترض السوقة الكلام والاعتراض هو مجيء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والترض به علاقة وتكسيلا وقد جاء التفريع بالفاء هنا فى معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول لأن معنى المفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذى هو أذى ونجى الجملة المترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً . وقد جوز صاحب الكشاف عند قوله تعالى « فأسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فى سورة النحل ، وجوز ابن هشام فى معنى اللبيب واحتج له

بقوله تعالى «فأله أولى بهما» على قول وتقل بعض تلامذة الرغشري أنه سئل من قوله تعالى في سورة عبس «لها تذكرة فمن شاء ذكره» في صحف مكفرة «أنه قال لا يصح أن تكون جملة «فمن شاء ذكره» اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء ورده صاحب الكشف بأنه لا يصح عنه لمنافاته كلامه في آية سورة النحل وقوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» أريد به الأمر بالثبات على الإسلام فإن الصلاة والزكاة ركناء للأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية.

وقوله «وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله» مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالدعوة والصفح وفيه ترميز باليهود بأنهم لا يتقدرون قدر عفوكم وصفحكم ولكنه لا يضع عند الله ولذلك اقتصر على قوله «عند الله» قال الحطية:

من يفعل الخير لا يعدم جوائزه لا يذهب العرف بين الله والناس

وقوله تعالى «إن الله بما تعملون بصير» تذييل لما قبله والبصير العليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء الحسن والسيء لأن العليم القدير إذا علم شيئاً فهو رتب عليه ما يناسبه إذ لا يذهله جهل ولا يوزنه عجز وفي هذا وعد لهم يتضمن وعيداً لتبرم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم.

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١١١ تِلْكَ مِنْ أَسْمَاءِ بَشَرٍ لَمْ يَلْحَقْ بِهَا فِي الْكِتَابِ شَيْءٌ لَقَدْ كَرِهَ اللَّهُ لَهَا أَنْ يُدْخِلَ فِي الْجَنَّةِ مَنْ يَكُنُ مِنْهَا غَرَضًا فَقِيلَ لَا يُدْخِلُهَا اللَّهُ فِيهَا وَالْغَرَضُ الْبَهِيمُ ١١٢﴾

عطف على «ود كثير» وما بينهما من قوله «فاعفوا واصفحوا» الآية اعتراضاً كما تقدم. والضمير لأهل الكتاب كاهن من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده «إلا من كان هوداً أو نصارى». ومقول القول مختلف باختلاف القائل فاليهود قالت لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، والنصارى قالت لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيماء بجمع ما اشتركا فيه وهو نفي دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفرغ الاستثناء. ثم جاء بعده تفریق ما اختص به كل فريق وهو قوله «هوداً أو نصارى»

فكلمة أو من كلام الحاكم في حكايته وليست من الكلام المحكي فأوهنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى قائله والقرينة على أن أو ليست من مقولهم المحكي أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لاتفقه له بالنجاة وأنه يمتد إمكان نجاة مخالفه والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك فإن كلام من اليهود والنصارى لا يشك في نجاة نفسه ولا يشك في ضلال مخالفه وهي أيضاً قرينة على تعيين كل من خبرى كان لبقية الجملة المشتركة التي قالها كل فريق بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى . فأوهنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذي هو من فروع كونها لأحد الشئيين وذلك أنه إيماز مركب من إيماز الحذف لحذف المستثنى منه وجمع القولين في فعل واحد وهو قالوا ومن إيماز القصر لأن هذا الحذف لما لم يعتمد فيه على مجرد القرينة المحوجة لتقدير وإعنا دل على المحذوف من القولين يجلب حرف أو كانت أو تمبيراً عن المحذوف بأقل عبارة فينبى أن يعد قسماً ثالثاً من أقسام الإيماز وهو إيماز حذف وقصر مما .

وقد جمل التزويدي في تلخيص الفتح هاته الآية من قبيل ألف والنشر الإجمالي أخذاً من كلام الكشاف لقول صاحب الكشاف « فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأما من الإلباس لما علم من التماضى بين الفريقين » فقوله فلف بين القولين أراد به ألف الذي هو لقب للحسن البيهقي المسمى ألف والنشر ولذلك تطلبوا لهذا ألف نشرأ وتصويراً ألف في الآية من قوله قالوا مع ما بينه وهو ألف إجمالي يبينه نشره الآتى بعده ولذلك لقبوه ألف الإجمالي . ثم وقع نشر هذا ألف بقوله إلا من كان هوداً أو نصارى فلم من حرف أو توزيع النشر إلى ما يليق بكل فريق من الفريقين . وقال التفترائي في شرح المفتاح جرى الاستعمال في التني الإجمالي أن يذكر نشره بكلمة أو .

والهود جمع هاند أى متبع اليهودية وقد تقدم عند قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا الآية وجمع فاعل على فعل غير كثير وهو سماعي منه قولهم هود جمع عائد وهي الحديثة التناج من الظباء والخليل والإبل ومنه أيضاً عائط وغطوط المرأة التي بقيت ستين لم تلد . وحائل وحول ، وبازل وبزل ، وقاره وفره ، وإنما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره كان وهو مفرد لأن من مفرداً لفظاً ومراد به الجماعة فجري ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميراً على مراعاة المعنى . والإشارة بتلك إلى القولة الصادرة منهم لن يدخل الجنة إلا من كان

هوداً أو نصارى كما هو الظاهر فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمنية كل واحد منهم صارت إلى أمانى كثيرة وإما إرادة أن كل أمانهم كهذه ومتماد فيها فيكون من التشبيه البليغ .

والأمانى تقدمت في قوله لا يسلمون الكتاب إلا أمانى وجملة تلك أمانهم ممتحنة .

وقوله « قل هاتوا برهانكم » أمر بأن يجاوبوا بهذا ولذلك فصله لأنه في سياق المحاورة كما تقدم عند قوله « قالوا أنجمل فيها » الآية وآتى بيان المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بدم الصدق لاستدراجهم حتى يسلوا أنهم غير صادقين حين يمجزون عن البرهان لأن كل اعتقاد لا يقيم ممتددة دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده .

وبلى إبطال دعواهما . وبلى كلمة يجاب بها للنفي لإثبات تنقيض النفي وهو الإثبات سواء وقعت بعد استنهام من نفي وهو النال أو بعد خبر منفي نحو لا يحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى ، وقول أبى حية المنبرى :

ينخرك الواشون أن لن أجبكم بلى وستور الله ذات المحارم

وقوله من أسلم جملة مستأنفة عن بلى لجواب سؤال من يتطلب كيف تقض نفي دخول الجنة من غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم إلخ لأن قوله فله أجره هو في معنى له دخول الجنة وهو جواب الشرط لأن من شرطية لا محالة . ومن قدر هنا فعلاً بعد بلى أى يدخلها من أسلم فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب إذ لا حاجة للتقدير هنا .

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى أى شدة الامتثال لأن أسلم بمعنى أتى السلاح وترك المقاومة قال تعالى فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني . والوجه هنا الذات مبر من الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى :

* إذا قطعوا رأسى وفي الرأس أكثرى ^(١) *

(١) مصراع بيت وقامه :

* وغودر عند اللتقى ثم سارى *

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى « ويوق وجه ريك ذو الجلال والإكرام » .
وأطلق الوجه على الحقيقة تقول جاء بالأمر على وجهه أى على حقيقته قال الأئمة :
وأول الحكم على وجهه ليس قضاء بالمعنى الجائر
ووجوه الناس أشرافهم ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة أى
جملة سالماً ومنه: ورجلا مسلماً لرجل.

وقوله وهو عمن يحى به جملة حالية لإظهار أنه لا ينفي إسلام القاب وحده ولا العمل
بدون إخلاص بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يحظر امرؤ من تقصير .

وجمع الضمير فى قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعتباراً بهموم من كما أفرد الضمير
فى قوله وجهه وهو عمن باعتباراً بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سآمة التكرار .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَبَسْتَ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَبَسْتَ الْيَهُودَ
عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ ١١٥

مطوف على قوله وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى «زيادة بيان أن
المجازفة دأبهم وأن رى المخالف لهم بأنه ضال شفتة قديمة فيهم فهم يرمون المخالفين بالضلال
لمجرد المخالفة فقديماً رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثله فلا تعجبوا
من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة وفى ذلك إجماع على أهل الكتاب
وتعلمين لطوابع المسلمين ودفع الشبهة عن الشركيين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب
فى الإسلام حجة لأنفسهم على مناوراته وثباتاً على شركهم .

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال فهم قد قالوا هذا بالراحة حين جاء وفد
يجزان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم أعيان دينهم فن النصارى ^(١) فلما بلغ مقدمهم

١١٥ (١) يجزان ينتح الذون وسكون الميم قبيلة من عرب اليمن كانوا يزلون لرة كبيرة تسمى نجران
بين اليمن والنجاة وهم على دين النصرانية ولم الكعبة البانية المعصورة وهم كنيتهم الى ذكرها الأعمى
فى شعره . وقد وفد منهم على النبي صلى الله عليه وسلم فى سبعين رجلاً عليهم اثنا عشر قبيلة =

اليهود أنتم وهم عند النبي صلى الله عليه وسلم فتناظروهم في الدين وجادلوهم حتى تسابوا فكفر
اليهود ببيسى وبالإبجيل وقالوا للتنصاري ما أنتم على شيء فكفر وفد نجران بجوسى وبالتورا
وقالوا لليهود لستم على شيء .

وقولهم على شيء نكرة في سياق النفي والثى الموجود هنا مبالغة أى ليسوا على أمر
يمتد به . فالثى المتنى هو الثى الرفى أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس
ابن مرداس:

وقد كنت في الحرب ذا نَدْرًا فلم أعطَ شيئًا ولم أُنْعَم

أى لم أعط شيئًا نافعًا منيًّا بدليل قوله ولم أُنْعَم ، وسئل رسول الله عن الكهان فقال
ليسوا بشيء ، فالصيغة صيغة عموم والمراد بها في مجارى الكلام نفي شيء . يمتد به في النرض
الجارى فيه الكلام بحسب اللقائات فهي مستعملة مجازا كالامام الراد به الخصوص أى ليسوا
على حظ من الحق فالراد هنا ليست على شيء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين
أيديهم من الكتاب الشرعى فكل فريق من الفريقين رعى الآخر بأن ما عنده من الكتاب
لاحظ فيه من الخبير كما دل عليه قوله بعده « وهم يتلون الكتاب » فإن قوله « وهم يتلون
الكتاب » جملة حالية جى بها المزيد التمتع من شأنهم أن يقولوا ذلك وكل فريق منهم
يتلون الكتاب وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبعه أهل حق اتباعه ولا يتخلو أهل
كتاب حق من أن يتبعوا بعض ما في كتابهم أو جل ما فيه فلا يصدق قول غيرهم أنهم
ليسوا على شيء . وجمى بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن
الجملة الحالية بسبب اشتغالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خبرا عدل به عن
الخبير لادعاء أنه معلوم اتصاف الخبر عنه به فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار
التذكير به ولتلفظ اللفظ إليه فصار حاله . وضمير قوله « هم » عائد إلى الفريقين وقيل عائد إلى
التنصاري لأنهم أقرب مذكور . والتعريف في الكتاب جملة صاحب الكشف تعريف
الجنس وهو يرى بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب في مقابلة
الأميين ، وحده إلى ذلك قوله عقبه كذلك قال الذين لا يملكون قلوبهم أنهم راجعوا بالقسبة

== ورئيسهم السيد وهو عبد السبح . وأمين الزند العاقب واسمه الأيهم وكنت وفودهم في السنة الثانية
من الهجرة .

إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حضم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفتهم . وجعل ابن عطية التبريد للمهد وجعل اليهود التوراة أى لأنها الكتاب الذى يقرأه الفريقان ووجه التمجيد على هذا الوجه أن التوراة هى أصل للنصرانية والإنجيل ناطق بمحتيها فكيف يسوغ للنصارى ادعاء أنها ليست بشئ كما فعلت نصارى نجران . وأن التوراة ناطقة بمجىء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى .

وإذا جعل الضمير عائدا للنصارى خاصة فيحتمل أن يكون اليهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة وفي يتلون دلالة على هذا لأنه يصير التسجب مشربا بضرب من الاعتذار أمضى أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهم وإلا لقال « وهم يملكون الكتاب » وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية وإردة للاتصار لأحد الفريقين أو كليهما .

وقوله « كذلك قال الذين لا يملكون مثل قولهم » أى يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين وهؤلاء الذين لا يملكون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يملكون لأنهم أميون وإسلاق الذين لا يملكون على المشركين وأردف القرآن من ذلك قوله الآتى « وقال الذين لا يملكون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » بدليل قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » يعنى كذلك قال اليهود والنصارى : والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت .

وهذا استطراد للإحماء على المشركين فبا قلوبها به الدعوة الإسلامية أى قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض وقد حكى القرآن مقالهم في قوله « إذ قالوا ما أزل الله على بشر من شيء » . والتشبيه السلفاد من الكاف في « كذلك » تشبيه في الادعاء على أنهم ليسوا على شئ . والتقدير مثل ذلك القول الذى قالته اليهود والنصارى قال الذين لا يملكون ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيذا لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيد يشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يملكون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة لأنهم لما قالوا « ما أزل الله على بشر من شيء » قد كذبوا اليهود والنصارى والمسلمين .

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه وهو قال إما لجرد الاهتمام ببيان المائدة وإما لينى عن حرف العطف في الانتقال من كلام إلى كلام إيجازاً بديماً لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه انتشريك إذ التشبيه تشريك في الصفة . ولأجل الاهتمام أو زيادته أكد قوله كذلك بقوله مثل قولهم فهو صفة أيضاً للممول قالوا المحذوف أى قالوا مقولاً مثل قولهم . ولك أن تجمل كذلك تأكيداً لثقل قولهم وتعتبر تقديمه من تأخير الأول أظهر . وجوز صاحب الكشف وجماعة أن لا يكون قوله « مثل قولهم » أو قوله « كذلك » تأكيداً للآخر وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه في صدوره عن هوّى ، ومرجع المائدة إلى المائدة في اللفظ فيكون على كلامه تكريراً في التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه .

وقوله « فله يحكم بينهم » الآية جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكتنه ضمناً من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومسببها وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد والضمير المجرور بإضافة بين راجع إلى الفرق الثلاثة وما كانوا فيه يختلفون يهيم ما ذكر وغيره والجملة تذييل .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَمَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

عطف على « وقالت اليهود ليست النصرى على شيء » باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفانين أهل الكتاب في الجراءة وسوء العقالة أى أن قولهم هذا وما تقدمه ظلم ولا كظم من منع مساجد الله وهذا استطراد واقع مترسبين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوى المشركين في سوء تلقبهم دعوة الإسلام الذى جاء لهديتهم ونجاتهم . والآية نازلة في مشركي العرب كما في رواية عطاء عن ابن عباس وهو الذى يقتضيه قوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » الآية كما سيأتى . وهى تشير إلى منع أهل مكة النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين من الدخول لمكة كما جاء في حديث سعد بن معاذ

حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بالبيت آمنًا وقد أوتيت الصبابة ، وتكرر ذلك في عام الحديبية .

وقيل نزلت في بمختصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات أولاهما في سنة ٦٠٦ قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبي فيها جمعا من شعب إسرائيل . والثانية بعد ثمان سنين سبي فيها رؤساء المملكة والملك يهوياكين بن يهوياقيم ونهب للمسجد المقدس من جميع قائلته وكنوزه . والثالثة بعد عشر سنين في زمن الملك صدقيا فأمر الملك وحمل عينييه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبي جميع بني إسرائيل وانقضت بذلك مملكة يهوذا وذلك سنة ٥٧٨ قبل المسيح وتسمى هذه الواقعة بالسبي الثالث فهو في كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب في خرابه .

وقيل نزلت في غزو طيطس الروماني لأورشليم سنة ٧٩ قبل المسيح فخرّب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خرابا إلى أن بناء المسلمون بعد فتح البلاد الشامية . وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغي بناء التفسير عليهما . والوجه هو التمويل على الرواية الأولى وهي المأثورة عن ابن عباس فالمناسبة أنه بعد أن وفي أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم في دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هوامم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابههم في ذلك عند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم » عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة للمشركين نزول القرآن خبير أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منتموا لمساجد الله وسدوا طريق الهدى وحالوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذي هو نغم وسبب مكانتهم وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المتناظ .

والاستهتام بمن إنكارى ولما كان أصل من أنها نكرة موصوفة أشربت معنى الاستهتام وكان الاستهتام الإنكارى في معنى النفي صار الكلام من وقوع النكرة في سياق النفي فذلك فسروه بمعنى لا أحد أعظم .

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه والعتيان سالخان هنا .

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم مجيب فقد ظلوا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم .

وجميع الساجد وإن كان المشركون منهم : الكعبة فقط إما للتنظيم فإن الجمع يجمي . للتنظيم كقوله تعالى « وقوم نوح لما كذبوا رسل الله تعالى » ، وإما لما فيه من أمان . البادية وهي البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والحطيم ، وإما لما يتصل به أيضا من الخيف ومعنى والمشرك الحرام وكلها مساجد والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التثنية المهدى ، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرف بالإضافة ووقع في سياق منع الذي هو في معنى التي يشمل الوعيد كل غرض لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله من إقامة العبادات ويدخل المشركون في ذلك دخولا أوليا على حكم ورود العام على سبب خاص والإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستفراق ولعل ضمير الجمع المنسوب في قوله « أن يدخلوها » يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يمتد لكل من منع مسجدا إذ هو عقاب ديني لا يلزم إطراده في أمثال المعاقب . والمراد من المنع منع العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها . وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل في المسجد على غيره ، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم ، وقد سئل ابن عرفة في درس التفسير عن هذا فقال : غلق باب المسجد في غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة له . وكذلك منع غير المتأهل لدخوله وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم منع الجنب والحائض .

والسعي أسله الشيء ثم سار مجازا مشهورا في التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو « ثم أدبر يسى » ويمدح في الدالة على التميل نحو : سميت في حاجتك فالتعب هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة في سبب النزول والسعي مجاز في التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز . وأما على الروايتين الأخريين فالنوع مجاز والسعي حقيقة لأن يختصر وطيطس لم يمتنا أحدا من الذكر ولكنهما تسميا في الخراب بالأمر بالتخريب فأنقضى ذلك إلى المنع وآل إليه .

وقوله «أوئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين» جملة مبتدئة تنفي عن سؤال ناشئ من قوله «من أظلم» أو عن قوله «سى» لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس أو سمع هذه الجملة وهي السى في الخراب تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هذا . ويجوز كونها اعتراضا بين من أظلم وقوله لهم في الدنيا خزي.

والإشارة بأوئك بمد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبيه على أنهم استحضروا بتلك الأوصاف ليخبر عنهم بمد تلك الإشارة بخبرهم جديرون بضمونه على حد ما تقدم في «أوئك على هدى من ربهم» وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجمل ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة العجيبة من أحوال الشركين بمد بيان عجائب أهل الكتاب ثم يرتب العقاب على ذلك حتى تمل جدارتهم به وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهي الخوف والحزى وأخرية وهي العذاب العظيم .

ومعنى «ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين» أنهم لا يكون لهم بمد هذه الفعلة أن يدخلوا تلك المساجد التي منموها إلا وهم خائفون فإن ما كان إذا وقع أن المضارع في خبرها تدل على نفي المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضي وأن هذه هي التي تسترسد بحى . اللام نحو ما كان الله ليعذبهم فلا إشعار لهذه الجملة بمعنى . واللام في قوله لهم للاستحقاق أى ما كان يحق لهم النحول في حالة إلا في حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرىء في علم الله تعالى وهذا وعيد بأنهم قدر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف في المسجد الحرام وشعار الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بمد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين ، ووعد للمؤمنين وقد صدق الله وعده فكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادى النبي صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد الحرام فهو آمن فدخله الكثير منهم مذهبين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم .

وعلى تفسير «مساجد الله» بالموم يكون قوله ما كان لهم أن يدخلوها أى منموا مساجد الله في حال أنهم كان ينبغي لهم أن يدخلوها خاشعين من الله فيفسر الخوف بالخشعية من الله فلذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت في موضع الخضوع فاللام على هذا في قوله ما كان لهم للاختصاص وهذا الوجه وإن فرضه كثير من المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن ما بعده ترتب مما قبله ينافية لأن هذا الاقتضاء متقرر وسابق على النفع والنهي في الخواص .

وقوله «لم في الدنيا خزي» استئناف ثان ولم يحلف على ما قبله ليكون مقصودا بالاستئناف لهما به لأن المطوف لكونه تأييدا ليهتم به السامعون كآل الاهتمام ولأنه يجري من الاستئناف الثاني قبله مجرى البيان من الذين فإن الخزي خوف والخزي القتل والموت وذلك ما قاله سناديد الشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر، وما تألم يوم فتح مكة من خزي الإهزام. وقوله ولم في الآخرة مذاب عظيم عطفت على ما قبلها لأنها تميم لها إذ المقصود من مجموعهما أن لم عذابا في الدنيا وعذابا في الآخرة.

وعند أن نزول هذه الآية مؤثرا بالاحتجاج على الشركين من سبب انصراف النبي عن استقبال الكعبة بعد هجرته فإن منهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة في الصلاة على حد قوله تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد من سيل الله وكفره والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله».

﴿وَالَّذِي أَلْشَرِّقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^{٢١٤}

لما جاء يوم عيديم ووجد المؤمنين عطفت على ذلك تسليمة المؤمنين على خروجهم من مكة ونكاية الشركين بسخ ابهاجم بخروج المؤمنين منها واعتراهم بم بزية جوار الكعبة فيبين أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تقاضت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نمه وآياته العظيمة فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى وإذا كانت وجهته الكفر والفرور والظلم فأيضا عنه المياذ بالمواضع المقدسة بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يقلع منها قال تعالى «وما كانوا أوليأاه إلى أوليأاه إلا التفتون» وقال صلى الله عليه وسلم في بني إسرائيل: نحن أحق بموسى منهم، فالرد من «الشرق والمغرب» في الآية تميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالتسمية إلى مسير الشمس قسمين قسم يبتدى من حيث تطلع الشمس وقسم ينتهى في حيث يقترب وهو تقسيم اعتبارى كان مشهورا عند التقميين لأنه للبنى على الشاهدة مناسب لجميع الناس والتقسيم الثاني للأرض هو تقسيمها إلى شمال وجنوب لأنه تقسيم يبنى على اختلاف آثار الحركة الأرضية.

وقد قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية تركت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالى زول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه، والوجه أن يكون مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة.

وتقديم الظرف للاختصاص أى أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم، فليس لهم حق في منع شيء منها من عباد الله المخلصين.

و « وجه الله » بمعنى الذات وهو حقيقة لقوية تقول: لوجه زيد أى ذاته كما تقدم عند قوله « من أسلم وجهه لله » وهو هنا كناية عن عمله بحيث أمرهم باستقبال بيت المقدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك. وهو أيضاً كناية رضى عن رضاء بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم المدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل « إن الله واسع عليم » فقوله « واسع » تذييل لدلول « لله المشرق والمغرب » والمراد سمة ملكه أو سمة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضى الله تفضل فيها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته وقد فُسرَت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة.

﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ
كُلُّ لَكُمْ وَكَلْتُمُوْنَ ﴾ ١١٦

الضمير المرفوع بقالوا عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهى اليهود والنصارى والذين لا يملكون إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث، وقد قرئ بلواو وقالوا على أنه معطوف على قوله « وقالت اليهود » وهى قراءة الجمهور . وقرأ ابن عامر بدون واو معطف وكذلك ثبتت الآية في المصحف الإمام الموجه إلى الشام فتكون استثناء كل السامع بمد أن سمع ما سمع من محابى هؤلاء الفرق الثلاث مجما وتقرقا تسنى له أن يقول لقد أجمعنا من مساوهم عجبا فهل انتهت مساوهم أم لهم مساو أخرى لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فطر خبيثة .

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله فكسبون هاته الآية رجوعا إلى جميعهم في قرآن إجماعا لجمع أحوالهم الواقع في قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وفي قوله « كذلك قال الذين لا يملكون مثل قولهم » . وقد ختمت هذه الآية بآية جمت الفريق الثالث في مقالة أخرى وذلك قوله تعالى « وقال الذين لا يملكون لولا يكلمنا الله » إلى قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم » .

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام للسانى ولتلك نصب الجلمة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضا لأن الغالب في الكلام أن يكون على وفق الاعتقاد . وقوله « اتخذ الله ولدا » جاء بلفظ اتخذ تعريضا بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتزم لأنهم أثبتوا ولدا لله ويقولون اتخذ الله . والاتخاذ الاكتساب وهو يناقى الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت البعودية لا محالة وهذا التخالف هو ما يبر عنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قائل القتلُ جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة .

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشئة عن جهالة وبالنسبة لأهل الكتابين ناشئة من توغلبها في سوء فهم الدين حتى توهموا التشبيهات والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه وورد في كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة فخلقت عقل لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بوضوح الدليل فظنته على حقيقته . جاء في التوراة في الإصحاح ١٤ من سفر التثنية « أنتم أولاد للرب إليكم لا تخمشوا أجسامكم » وفي إنجيل متى الإصحاح ٥ « طوبى لسانى السلام لأنهم أبناء الله يُدْعَوْنَ » وفيه « وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات » وفي الإصحاح ٦ « انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماوى يقوتها » وتكرر ذلك في الأناجيل غير مرة فهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التي توجب تأويلها ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته المبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما في الحديث « اتقوا عيال الله » .

وقوله « سبحانه » نزيه لله عن شنيع هذا القول . وفيه إشارة إلى أن الولد لله تعالى بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالا في الشاهد لأنها إنما كانت كمالا في الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند المعجز والفقر وتسد مكانه عند الاضمحلال والله مثله عن جميع ذلك فلو كان له ولد لأذن بالحدوث وبالحاجة إليه .

وقوله « بل له ما في السموات والأرض » إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله « له ما في السموات والأرض » فالجمل استئناف ابتدائي واللام للملك وما في السموات والأرض أى ما هو موجود فإن السموات والأرض هي مجموع العوالم العلوية والسفلية . وما من صيغ المموم تقع على الماقل وغيره وعلى المجموع وهذا هو الأسح الذي ذهب إليه في الفصل واختاره الرضى . وقيل ما تَنَلَّب أو تَخَصَّص بتغير المقلاء وَمَنْ تَخَصَّص بالمقلاء وربما استعمل كل منهما في الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضميها وعليه فهم يجيبون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التنليب تنزيلا للمقلاء في كونهم من صنع الله بمنزلة مساوية لغيره من بقية الموجودات تصغيرا لثأن كل موجود .
والقنوت الخضوع والاعتقاد مع خوف وإنما جاء فاقنون بجميع المذكور السالم المختص بالمقلاء تنظيلاً لأنهم أهل القنوت من إرادة وبصيرة .

والضأن إلى المحذوف بمد كل دل عليه قوله « ما في السموات والأرض » أى كل ما في السموات والأرض أى المقلاء له فاقنون وتنون كل تنون عوض عن الضأن إليه وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « ولكل وجهة هو موليها » في هذه السورة . وفي قوله « له فاقنون » حجة ثالثة على انتهاء الولد لأن الخضوع من شمار المبيد أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يبره به ولا يقتضى ، فكان إثبات القنوت كناية عن انتهاء الولدية بانتهاء لازمها لثبوت مساوى نقيضه ومساوى النقيض تبييض وإثبات النقيض يستلزم نقي ما هو نقيض له .

وفصل جملة « كل له فاقنون » لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكحلة للدليل السوق له قوله « له ما في السموات والأرض » .

وقد استدل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أعتق عليه لأن الله تعالى جعل نقي الولدية بإثبات السبودية فدل ذلك على تناقض الهميتين وهو استرواح حسن .

﴿يَدْبِعُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَهُوتُ لَهُ وَكُنْ
فَيَكُونُ﴾ ١١٧

هو بالرفع خبر لمخوف على طريقة حذف السند إليه لاتباع الاستعمال كما تقدم في قوله تعالى «مم بكم» وذلك من جنس ما يسمونه بالتمت المقطوع .

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال فهو عبارة عن إنشاء اللشآت على غير مثال سابق وذلك هو خلق أسول الأنواع وما يتولد منها من متولداتها فخلق السماوات إبداع وخلق الأرض إبداع وخلق آدم إبداع وخلق نظام التناسل إبداع ، وهو فصيل بمعنى فاعل فقيل هو مشتق من بدع مثل قدر إذا صح وورد بدع بمعنى قدر بقلة أو هو مشتق من أبدع وبجى فصيل من أنسل قليل ، ومنه قول عمرو بن معد يكرب :
أَمِنْ رِيحَانَةِ النَّاعِي السَّمِيعِ يُوْرِقِي وَأَصْحَابِي هَجُوعِ^(١)

يريد السمع . ومنه أيضاً قول كعب بن زهير :

سَتَاكُ بِهَا الْأُمُونُ كَلْسًا رَوِيَّةً فَأَنْهَكَ الْأُمُونُ مِنْهَا وَعَلَّكَ

أى كلساً مروية . فيكون هنا مما جاء قليلاً وقد قدمنا الكلام عليه في قوله تعالى «إنك أنت العزيز الحكيم» ويأتي في قوله «بشيراً ونذيراً» . وقد قيل في البيت تأويلات متكلمة والحق أنه استعمال قليل حفظ في ألفاظ من التصحيح غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلته لا يخرجني عن القساحة لأن شهرته تمنع من جملة غريباً . وأما كونه مخالفاً للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولد إذا أراد أن يقيس عليه في مادة أخرى .

(١) أغار الصمة بن بكر الجهمي وخيل من قيس على يزيد رعد عمرو في الصمة بن بكر ريمانة أخت عمرو ولم يطلع عمرو انفساكها منه ، فرغب من الصمة أن يردمها إليه فأبى وذهب بها وهمى نادى يا عمرو يا عمرو فقال عمرو ماتت الأبيات وبسدها :

سبأها الصمة الجهمي غصبا كأن يياض غمرتها صديع

وحالت دونها فرسان قيس تكشفت من سواعدها الدروع

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجلوزه إلى ما تستطيع

وكلفه للزمان فكل خطب مما لك أو سموت له ولعم

هذا هو الصحيح والرواية في هذه القصة اختلافت لا يمتد بها .

وذهب صاحب الكشف إلى أن بديع هنا سفة مشبهة مأخوذ من بدع بضم الباء أى كلفت البداعة سفة ذاتية له بتأويل بداعة السهوات والأرض التى هى من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيق على جملة مشبهها بالفعل به وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليكون ضميره فاعلها لفظاً على نحو زيد حسن الوجه كما يقال فلان بديع الشعر، أى بديعة سهاواته .

وأما بيت مرقى فإما جهنوه لئلا يتصور ولم يجوزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجه أحدها أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فيلاً بمعنى مفعول غير مطرد . الثانى أن سميع وقع وسطاً للذات وهو الدامى وحكم سميع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصير من أخوات ظن فيلزم عجزه مفعول ثانٍ بعد النائب المستتر وهو مفقود . الثالث أن المعنى ليس على وصف الدامى بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع أى الدامى القاسد للإسماع المعلن لصورته وذلك مؤذن بأنه داع فى أمر مهم . ووصف الله تعالى بديع السهوات والأرض مراد به أنه بديع ما فى السهوات والأرض من المخلوقات وفى هذا الوصف استدلال على نقي بئره من جلوه أبناؤه تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السهوات والأرض وما فيها . فلا شيء من تلك الموجودات أهل لأن يكون ولذا له بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم فى قوله « بل له ما فى السهوات والأرض » ولهذا رتب نقي الولد على كونه « بديع السهوات والأرض » فى سورة الأنعام بقوله « بديع السهوات والأرض أى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء » .

وقوله « وإذا قضى أمراً فإمّا يقول له كن فيكون » الخ كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يتخذ ولداً بل يكون الكائنات كلها بشكوى واحد وكلها خاضعة لتكوينه وذلك أن النصارى توهموا أن عيسى المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله فينبى الله تعالى أن تكون أحوال الموجودات من لائقه أعجب من ذلك وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء فى ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة قال تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » فليس تخلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى .

وكان فى الآية تلميحاً لا يطلب خبراً أى يقول له يبدع فيوجد والظاهر أن القول والقول . والسبب هنا تحييل المتفرجة وعبود الشكائات عند تملن الإرادة والقدرة بهما بأن شيء فعل الله

تمالى بتكوين شيء وحصول للكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الأمر للأمور بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التتريب بها في الأمور التي لا تنسج اللغة للتعبير عنها وإلى نحو هذا مال صاحب الكشف ونظيره بقول أبي النجم :

إذ قالت الأنساعُ للبلن الحق قدما فآضت كالفتيق ألحق^(١)

والذي يمين كون هذا تمثيلاً أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً فليس هذا التقرير الصادر من العرشى مبنياً على منع المترلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة لتلك سكت منه ابن المنير خلافاً لما يوجهه كلام ابن عطية .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْزِلُنَا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ يَتَنَا آلَا يَتِ لِقَوْمٍ يُؤْفِكُونَ ﴾ ١١٥

عطف على قوله « وقالوا اتخذ الله ولداً » المطفوف على قوله « وقالت اليهود ليست النصارى » . لمناسبة اشتراك الشركين واليهود والنصارى في الأقوال والمقائد الضالة إلا أنه قدم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي وقالت اليهود لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلهم في تناضل أدبهم ويومئذ لم يكن للشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب . وجمع الكل في « وقالوا اتخذ الله ولداً » إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبساً من الآخر بل جميعه ناشئ من التلو في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في المقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول

(١) الأنساع جمع نس وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة . ومنى قولها للبلن الحق أنها شددت على البطن حتى ضر البطن والتحق بالظهر . والقدم بضم الفاء وضم الدال المعنى سرياً وسكناً لضرورة والفتيق : القمل : والحقق : الضامر .

أهل الكتابين « اتخذ الله ولداً » أم مأخوذة من أقوال قاذمهم كما قالت العرب : اللاتكة بنات الله . وقدم قول الشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالشركين إذ هو جديد فيهم وقاسر بينهم . فلما كانوا يخترعون هذا القول نسب إليهم ، ثم فطربهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى . إذ قالوا مثل ذلك لرسلهم .

ولولا هنا حرف تخصيضي قصد منه التمجيز والاعتذار عن عدم الإساءة للرسول استكباراً بأن هدوا أنفسهم أحرىء بالرسالة وسماع كلام الله تعالى وهذا مبالغة في الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أثبتوا الرسالة والحاجة إلى الرسل .

وقوله ، أو تأتينا أيتم أرادوا مطلق آية بالتنكير للنوعية وحينئذ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات وحسبك بأعظمها وهو القرآن وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات ، وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً والآيات وهم يحسبون أن الآيات هي عجائب الحوادث أو المخلوقات وما دروا أن الآية العملية العقلية أوضح المعجزات لمعومها ودوامها وقد تحدام الرسول بالقرآن فجزوا عن ممارسته وكلامهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف .

وقوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » أي كمثل مقالهم هذه قال الذين من قبلهم من الأمم مثل قولهم والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى فقد قال اليهود لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره وسأل النصارى عيسى هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء .

وفي هذا الكلام تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم بأن ما لقيه من قومه مثل ما لاناها الرسل قبله ولذلك أردفت هذه الآية بقوله إنا أرسلناك بالحق الآية . ثم يجوز أن تكون جملة « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » واقعة موقع الجواب لقالة الذين لا يملكون وهو جواب إجمالي اقتصر فيه على تنظير حلهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك ما في نزول القرآن من أعظم آية وتكون جملة تشابهت قلوبهم تقريراً أي تشابهت عقولهم في الأفق وسوء النظر . وتكون جملة « قد بينا الآيات لقوم يوفنون » تليلاً للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين

يوقنون وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلاً للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديسهم الكفارة .

ويموز أن تكون جملة كذلك قال إلى آخرها معترضة بين جملة وقال الذين لا يعلمون وبين جملة قد بينا الآيات وتجمل جملة قد بينا الآيات هي الجواب عن مقالهم والمعنى لقد أتاكم الآية وهي آيات القرآن ولكن لا يقرأها إلا الذين يوقنون أي دونكم فيكون على وزن قوله تعالى « أو لم يكنهم أنا أنزلنا عليك الكتاب قبل عليهم » . ووقع الإعراض عن جواب قولهم لولا يسكننا الله لأنه بدسهي البطلان كما قال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا اللاتكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً .

والقول في مرجع التشبيه والمائلة من قوله « كذلك » قال الذين من قبلهم مثل قولهم « على نحو القول في الآية المائنة وكذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » .

وقوله تشابهت قلوبهم بقرير لمعنى قال الذين من قبلهم مثل قولهم، أي كانت عتولهم متشابهة في الأفتن وسوء النظر فلذا أتحدوا في المقالة . فالقول هنا بمعنى القول كما هو المتعارف في اللغة العربية . وقوله تشابهت صيغة من صيغ التشبيه وهي أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء في ذلك قول الصافي :

تشابه دمي إذ جرى ومُدَامَتِي فِينْ مثل ما في الكأس عيني تسكب

وفي هذه الآية جمعت اليهود والنصارى مماثلين للمشركين في هذه المقالة لأن المشركين أقرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادماؤهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأصنام مع الله في الإلهية فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الان لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم وبهذا الأسلوب تأتي الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاتمة بهم وذلك من رد العجز على المصدر .

وحجى بالفعل المضارع في يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خلقاً لهم فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والكفارة بمد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والكفارة تحول عن الانتفاع به فكأنه لم يحصل فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الموقنين .

وتبين الآيات هو ما جاء من القرآن المجز للبشر الذى تحدى به جميعهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفى الحديث «ما من الأنبياء نبي إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيت وحياً أوحى الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تاباً يوم القيامة» فالله قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقنوا ولا يشككوا أعسمهم أو يرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان أو يكون للمنى قد بينا الآيات لقوم يظهرن اليقين ويمترفون بالحق لا لقوم مثلكم من الكافرين .

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩ ﴾

جمله مترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأييد الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما قبله من أهل الكتاب مما يماثل ما قبله من المشركين وقد كان يود أن يؤمن به أهل الكتاب فيأتد بهم الإسلام على المشركين فلذا هو يلقى منهم ما لقي من المشركين أو أشد وقد قال لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهديداً لظاهرة الشريك وعذره إذ أبلغ الرسالة وتعلمين لنفسه بأنه غير مشغول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجهنم . وفيه تمهيد للتأيس من إيمان اليهود والنصارى . وجيء بالتأكيد وإن كان النبي لا يتردد في ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوه به لما تضمنته من تنويه شأن الرسول .

وجيء بالسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبي صلى الله عليه وسلم بجز الحضور لتمام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس كأن الله يشافه بهنا الكلام بدون واسطة فلذا لم يقل له إن الله أرسلك . وقوله بالحق متعلق بأرسلناك والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه الحق والمعجزات وهى كلها ملازمة للنبي صلى الله عليه وسلم فى رسالته بعضها بملازمة التبليغ وبعضها بملازمة التأييد . فالمنى إنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله .

وقوله بشيراً ونذيراً لاجلان وهما بزنة فمیل بمعنى قائل مأخوذان من بشر المضاعف وأنذر الزيد فجئتهما من الرباعى على خلاف القياس كالقول فى بديع السبوات والأرض المتقدم آتاهما وقيل البشير مشتق من بشر الخفف الشين من باب نصر ولا داعى إليه .

وقوله «ولا تسأل من أصحاب الجحيم» الواو للمطف وهو إما على جملة إنا أرسلناك أو على الحال في تولد بشيرا ونذيرا ويجوز كون الواو للعالم . قرأ نافع ويهوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهى يلزم للمضارع وهو مطف إنشاء على خبر والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلًا بملافة اللزوم لأن المعنى بالشيء التطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه . أو هو كناية من فطامة أحوال المشركين والكافرين حتى إن المشرك في مصير حلم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فطاعتها وشناعتها ، وذلك أن الهى عن السؤال يرد لمعى تنظيم أمر السؤل عنه نحو قول عائشة « يعلى أربما فلا تسأل من حسنهن وطولهن » ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو (فإن قلت) للاهتمام .

وقراء جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية أى لا يسألك الله من أصحاب الجحيم وهو تقرير لمضمون « إنا أرسلناك بالحق » والسؤال كناية عن المؤاخظة واللوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مسئولون عن رعيته » أى لست مؤاخذا ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة .

وما قيل إن الآية نزلت في نهيه صلى الله عليه وسلم من السؤال من حال أبويه في الآخرة فهو استناد لرواية وإهمية ولو صحت لكان حل الآية على ذلك مجافيا للבלاقة إذ قد علمت أن قوله « إنا أرسلناك » تأنيس وتسكين فالأتيان منه بما يذكر المكدرات خروج من النرض وهو مما يعبر عنه بفساد الوضع .

﴿وَلَنْ رَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ فَمَا لِهَدْيٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَدَّىٰ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّائٍ وَلَا نَصِيرٍ﴾ ١٢٥

عطف على قوله «ولا تسأل من أصحاب الجحيم» أو على إنا أرسلناك وقد جاء هذا الكلام المؤنس من إيمانهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسلية على نحو مجيء العقاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى «عفا الله عنك لماذنت لهم» وهذا من كرامة الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم.

والنبي بلن مبالغة في التأيس لأنها لنفي المستقبل وتأنيده . والله بكسر الهمزة والشرية وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها ، ويحتفل أنها مشتقة من أمل الكتاب فسميت الشرية ملة لأن الرسول أو واضع الدين يملأها للناس ويملأها عليهم كما سميت ديننا باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم واتباعهم . ومعنى النافية في « حتى تتبع ملتهم » الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشرية الإسلام يومئذ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته ، ولما كان اتباع النبي ، ملتهم مستحيلاً كان رضاهم عنه كذلك على حدٍ حتى يلج الجمل في سم الخياط وقوله « لا أعبدنا تسيدون ولا أنتم مابدون ما أعبد » والتصريح بلا النافية بمد حرف المطف في قوله « ولا النصارى » للتخصيص على استقلالهم بالنبي وعدم الاقتناع باتباع حرف المطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئاً من الودة للمسلمين كما في قوله تعالى « ولتجدن أقرهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » وقد تضمنت هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبي ، لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابهم .

وقوله « قل إن هدى الله هو الهدى » أمر بالجواب عما تضمنته قوله « ولن رضى » من خلاصة أقوالهم يقتضى مضمونها أنهم لا يرضيه شيء مما يدعوهم النبي . إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون إن ملتهم هدى فلا خير عليه إن اتبعها مثل قولهم « لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » وغير ذلك من التلون في الإعراض عن الدعوة ولتلك هي في جوابهم بما هو الأسلوب في المجابة من قبل القول بدون حرف المطف .

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله « حتى تتبع ملتهم » . وهدى الله ما يقدره للشخص من التوفيق أى قل لهم لا أم لك لكم هدى إلا أن يهديكم الله ، فالتقصير حقيقى . ويجوز أن يكون المراد بهدى الله الذى أنزله إلى هو الهدى بمعنى أن القرآن هو الهدى إبطالا لفرورهم بأن ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالاه خلال . والمضى أن القرآن هو الهدى وما أنتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل . فإضافة الهدى إلى الله تشريف ، والتقصير إضافي . وفيه ترميز بأن ما هم عليه يومئذ شيء حرفوه ووضوه . فيكون القصر إما حقيقياً ادعائياً بأن مراد هو الهدى الكامل في الهداية فهدى غيره من الكتب النبوية

بالنسبة إلى هدى القرآن كلاً هدى لأن هدى القرآن أم وأكل فلا ينافي إثبات الهداية لكتابهم كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » وقوله « وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة » وإما قصراً إضافياً أى هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبدلة مشوبة بضلالات وبذلك أيضاً لا يتنفي الهدى عن كثير من التماثيل والنصائح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة لكنه هدى ناقص .

وقوله « هو الهدى » الضمير ضمير فصل . والتعريف في الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق فيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين وفي الجمع بينهما إضافة تحقيق معنى القصر وتأكيده للمناسبة به فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً . والتوكيد يان لتحقيق الخير وتحقيق نسيته وإبطال تردد التردد لأن القصر الإضافي لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يقطع . حط إلى ما يقتضيه من التأكيد فزيد هنا مؤكداً آخر وهو حرف (إن) اهتماماً به . هذا الحكم . فقد اجتمع في هذه الجملة عدة مؤكدات هي : حرف إن . والقصر ، إذ القصر تأكيد على تأكيد كما في الفتح فهو في قوة مؤكدين ، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهي تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأکید الجملة بحرف إن .

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلى القبلة التي يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتي في قوله تعالى « وما جملنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه » ، فأعلم رسوله بقوله « ولن رضى عنك اليهود ولا النصارى » بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود في عنادهم فحكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس .

وقوله « ولئن أنبت أهواءهم بمد الذي جاءك من العلم » . اللام موطة للقسمة وذلك توكيد للخبر وتحقيق له . وعبر عن طريقهم هنالك بالملة نظراً لاعتقادهم وشبهة ذلك عند العرب ، وعبر عنها هنا بالأهواء بمد أن مهد له بقوله « إن هدى الله هو الهدى » فإن الهوى

رأى ثانياً عن شهوة لا من دليل ، ولهذا لم يؤت بالضمير الراجع لليلة وعبر عنها بالاسم الظاهر فشمعت أهواؤهم التكذيب بالنبي ، وبالقرآن واعتقادهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر .

وقوله « مآك من الله من ولي ولا نصير » تحذير لكل من تلقى الإسلام أن لا يتبع همد الإسلام أهواء الأمم الأخرى ، جاء على طريقة تحذير النبي صلى الله عليه وسلم مثل « كنن أشركت ليحبطن عملك » وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها . وجاء إن الشرطية التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف في شأن النبي والسلمين . والولي القريب والحليف .

والنصير كل من يمين أحداً على من يريد به ضرراً وكلاماً فصيل بمعنى قائل ، ومن في قوله من الله متعلقة بولي لتضمينه معنى مانع من عقابه ويقدر مثله همد ولا نصير أى نصير من الله . و (من) في قوله من ولي مؤكدة للنفي . وعطف النصير على الولي احتراز لأن نفي الولي لا يقتضى نفي كل نصير إذ لا يكون لأحد ولي لكونه دخيلاً في قبيلة ويكون أنصاره من جبرته . وكان القصد من نفي الولاية التمييز بينهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه فنفي ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفي الأعم منه وهذه نكتة عدم الاختصار على نفي الأعم .

وقد اشتملت جملة « ولئن اتبعت أهواءهم » إلى آخرها على تحذير من الطمع في استثناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طعماً في إسلامهم بتألف قلوبهم فأكد ذلك التحذير بمشرة مؤكدة وهى القسم للدلول عليه باللام الموطئة للقسم . وتأكد جملة الجزاء بإن . وبلاد الابتداء في خبرها . واسمى جملة الجزاء وهى مآك من الله من ولي ولا نصير . وتأكد النفي بـ من في قوله من ولي . والاجمال ثم التفصيل بذكر اسم الواسع بـ بـوتبينه بقوله من العلم . وجعل الذي جاء (أى أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بنفيه لنقصانه . وتأكد من ولي بمطع ولا نصير الذى هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه ، فهو كالنكيد بالمرادف .

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُخْلَسُونَ﴾^{١٢١}

استئناف ناشئ عن قوله «ولن ترعى منك اليهود ولا النصارى» مع قوله «إن هدى الله هو الهدى» لتضمنه أن اليهود والنصارى ليسوا يومئذ على شيء من الهدى كأن سائلا سأل كيف وهم متمسكون بشرية ومن الذي هو على هدى ممن أتبع هاتين الشريعتين .

فأجيب بأن الذين أتوا الكتاب وتلوه حق تلاوته هم الذين يؤمنون به . ويجوز أن يكون اعتراضا في آخر الكلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب . وهو ينظر إلى قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا تؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه» الخ . وهو صدر هاته المحاورات وما تخطها من الأمثال والبر والبيان . فقوله «الذين آتيناكم الكتاب» فذلك لما تقدم وجواب قاطع لمذرتهم المتقدمة وهو من باب رد البجز على الصدر . ولأحد هذين الوجهين فصلت الجملة ولم تعطف لأنها في معنى الجواب ، ولأن المحكي بها مبين لما يقابله التضمن له قوله «قالوا تؤمن بما أنزل علينا» ولما انتقل منه إليه وهو قوله «وقالوا اتخذ الله ولدا» وقوله «وقال الذين لا يملكون» . وقوله «يتلونه حق تلاوته» حال من الذين أتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونه حق تلاوته . وانتصب حق تلاوته على المفعول المطلق وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف أى تلاوة حقا .

والحق هنا ضد الباطل أى تلاوة مستوفية يقوم نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر في التلاوة وتلك هي التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتوفى فإن الكلام يراد منه إلهام السامع فإذا تلاه القارى ولم يفهم جميع ما أراده فأنه كانت تلاوته غلصة فحق التلاوة هو العلم بما في التلاوة .

وقوله «أولئك يؤمنون به» جملة هي خبر المبتدأ وهو اسم الموصول ، وحجاء باسم الإشارة في تعريفهم دون الضمير وغيره لتثنيه على أن الأوصاف المتقدمة التي استحضروا

برأسها حتى أشير إليهم باتصافهم بها هي الوجبة لجدارتهم بالحكم السند لاسم الإشارة على حد أولئك على هدى من ربهم فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حتى تلاوته تثبت لهم أوحديتهم بالإيمان بذلك الكتاب لأن إيمان غيرهم به كالعدم . فالتقصير ادعائى . فضمير به راجع إلى الكتاب من قوله الذين آتيناهم الكتاب . وإذا كانوا هم المؤمنين به كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم لانطباق الصفات التي في كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم المهد أن يؤمنوا بالرسول الملقى وأن يجتهدوا في التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبي الموعود به فن هنا قال بعض المفسرين إن ضمير به عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يتقدم له معاد .

وبجوز أن يعود الضمير من قوله يؤمنون به إلى الهدى في قوله قل إن الهدى هدى الله، أى يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله فالضمير الجور بالباء راجع للكتاب في قوله آتيناهم الكتاب والراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تسكفة فللام للمهد . ومن هؤلاء عبد الله بن سلام من اليهود وعدى بن حاتم وتيم البارى من النصارى .

والقول في قوله «ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون» كالقول في «أولئك يؤمنون به» وهو تصريح بحكم مفهوم أولئك يؤمنون به وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الراجحون ففي الآية إيجاز بديع فلالتها على أن الذين أوتوا الكتاب يتلونه حتى تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كفرون قالؤمنون به هم الفاترون والكافرون هم الخاسرون .

﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلَيْ فُضِّلْتُمْ
عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَأَنْتُمْ لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ
وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ١٢٣

أعيد نداء بني إسرائيل نداء التنبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير في الترض الذي سبق الكلام الماضي لأجله فإنه ابتدأ نداءه أولاً بجمل هاته الوعظة في إجداء التذكير

بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله « وأنهم إليه راجعون » فذكر مثل هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان وذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفذلكة له وهو من ضروب رد المجز على الصدر .

وقد أميدت هذه الآية بالألفاظ التي ذكرت بها هناك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا في الترتيب بين المدل والشفاعه فهناك قدم ولا يقبل منها شفاعة وآخر ولا يؤخذ منها عدل وهنا قدم « ولا يقبل منها عدل » وآخر لفظ الشفاعه مسنداً إليه تنفعها وهو تقن والتفنن في الكلام تتقن به سامة الإعاده مع حصول القصور من التكرير، وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعه في الآية السابقة مسنداً إليها المقبولية فقدمت على المدل بسبب تقى قبولها وتقى قبول الشفاعه لا يقتضى تقى أخذ الفداء فمطف تقى أخذ الفداء للاحتراس . وأما في هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه القبولية وتقى قبول الفداء لا يقتضى تقى تقع الشفاعه فمطف تقى تقع الشفاعه على تقى قبول الفداء للاحتراس أيضاً . والحاصل أن الذي تقى عنه أن يكون مقبولاً قد جعل في الآيتين أولاً وذكر الآخر بعده . وأما تقى القبول مرة من الشفاعه ومرة من المدل فلا أن أحوال الأقوام في طلب الفسكك عن الجناة تختلف فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفاء . ومرة يقدمون الشفاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء .

وقوله « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيح يمدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متعذر وتوسط الشفيح لثلمهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيح إلا لمن أذن الله له . قال ابن عرفة فيكون تقى تقع الشفاعه هنا من باب قوله « على لاحب لا يهتدى بمناره »^(١) يريد أنها كناية عن تقى الوصوف بنهى صفته الملازمة

(١) قاله امرؤ القيس، وقوله:

وإني زعيم إن رجعت مملكا يسير ترى منه الفرائق أزدرا

على لاحب إلح . . . إذا سافه العوذ الدنيا في جرجرا

الفرائق بضم الفاء وحكى الرن هو الذي يدل صاحب الريد . وأزدرا أفضل تفضيل لغة في أصدرأ قرئ بها قبله قال « بوجه صدر الناس أشتاما » . واللاحب : الطريق الواسع . والمار : اللامة . ولاحب : شدة . والذوار منسوب إلى ديار . بكسر الدال قرية تصب لها كرام الإبل . وجرجرا :

له كقولهم * ولا ترى الضب بها يتجحر *^(١) . وهو ما يبرهنه الناطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع وإنما يكون ذلك بطريق الكناية وأما أن يكون استمالة في أصل العربية فلا والناطقة تبمو فيه أساليب اليونان .

والقول في بقية الآيات مستقنى عنه بما تقدم في نظيرتها .

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة القطع .

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ ١٢٤

لما تكلم المسيح نهوضاً على أهل الكتابين ومشرك العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام ، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والافتخار بفضله ، وسجل ذلك على زعماء الماندين أعني اليهود ابتداء بقوله « يا بني إسرائيل » مرتين ، وأدمج معهم النصراني استطراداً مقصوداً ، ثم أنصف المنصفون منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته ، وأنهم زرع إسماعيل وسدة البيت الذي بناه ، وكانوا قد وُخزوا بجانب من التعريض في خلال الماوارات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعهم وإياهم من حسد النبيء والمسلمين على ما أنزل عليهم من خير ، ومن قولهم ليس المسلمون على شيء ، ومن قولهم اتخذ الله ولداً ، ومن قولهم لولا يكلمنا الله . فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والموعظة كاملاً فيما اختصوا به ، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه تهيأ المقام للتوجه إلى مشرك العرب لإعطائهم حظهم من الموعظة كاملاً فيما

١ - أي صوت . والى أنه يمداه إذا رجع ليبدأ بالسير في طريق سعة السالك . وفي شرح التفتران على الفتاح في باب الإيجاز والإطناب ذكر أول هذا البيت هكذا :

سدا يديه ثم أج بيمينه على لاجب ... الخ

قال وهو في وصف ظليم وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة . وأج الظلم إذا جرى وسمع له خفيف .

(١) يتجحر أى يتخلل جحره وهو بجير ثم جاء . وقبل هذا المصراع قوله :

* لا تزعج الأرب أمولها * كذا في شرح التفتران على الفتاح في باب الإيجاز .

اختصوا به ، فناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومثله عند ربه ودعوته لمقبه عقب ذكر أحوال بني إسرائيل ، هي الاتحاد في المقصد ، فإن المقصود من تذكير بني إسرائيل بالنعم ، والتخويف ، تحريضهم على الإنصاف في تلقي الدعوة الإسلامية والتجرد من الكثرة والحسد وترك المخطوط الديني لئيل السعادة الأخروية .

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداءً وبني إسرائيل تبعاً ، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمة ، ومتمتعين قديماً للعنيفة ولم يطراً عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين .

تحقيق أن يحمل قوله « وإذ ابتلى إصفاً على قوله تعالى » « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » كما دل عليه افتتاحه بإذ على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التعجب من كفر المشركين بالخالق في قوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » ، ثم عقت تلك التذكرة بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله « فلما يأتينكم مني هدى » الآية ، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذي يجيء مصدقاً لما معهم ، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم . فنهياً المقام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم أي وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداء العرب ، ويفهم الفريق الآخر منهم في قرن ، ولذلك كان معظم الثناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبلة وسط ذلك ، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بني إسرائيل بقوله « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ليفضي إلى قوله « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا » فيرجع إلى تفضيل الحنيفية والإعلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا في شيء منها وكذلك اليهود والنصارى . وقد افتتح ذكر هذين الطورين بغضل ذكر فضل الأبوين آدم وإبراهيم ، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبداع وجه وأحكم نظم .

تتمين أن تقدير الكلام « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات .

ومن الناس من زعم أن قوله « وإذ ابتلى إصفاً على قوله زعمتى » أي أذكر وانمى وابتلى

إبراهيم ، و يلزمه تخصيص هاته الوعظة ببني إسرائيل ، وتخلل واتقوا يوماً بين المطوفين وذلك بضمين شمول الآية ، وقد أضحى في ذلك قوله «ومن ذريتي» وقوله «لا ينال هدى الظالمين» وفي هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلاد الحرام والبيت الحرام ، لإقامة الحجة على الذين مجبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتدعوا بذلك إلى العطن في الإسلام بوقوع النسخ فيه ، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غير قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هي أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تقيهاً على مزية هذا الدين .

والابتلاء افعال من البلاء، وصيغة الافعال هنا للمبالغة والبلاء الاختبار وتقدم في قوله «وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم» وهو مجاز مشهور فيه لأن الذي يكلف غيره بشيء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار فهو مجاز على مجاز ، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامر ونواه إما من الفضائل والآداب وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به ، وليس في اسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز في التكليف ، ولك أن تجعله استمارة تمثيلية ، وكيفما كان فطريق التكليف وحى لا محالة ، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه نبوءة تنتهيها نفسه لتلقى الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهي في قوله تعالى «إني جاعلك للناس إماماً» ، فتكون جملة إني جاعلك للناس إماماً بدل بعض من جملة، وإذا ابتلى، ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحي بالرسالة ويكون قوله إني جاعلك للناس إماماً تفسيراً لا بطل .

والإمام الرسول والقدوة .

وإبراهيم اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل وهو إبراهيم بن تارح (وتسمى العرب تارح آزرد) بن ناحور بن سروج ، ابن رهو ، ابن فالج ، ابن هابر ابن شالح ابن ارفكشاد ، ابن سام ابن نوح هكذا تقول التوراة ، ومعنى إبراهيم في لغة الكلدانيين أب رحيم أو أب راحم قاله السهلي وابن عطية ، وفي التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لا أوحى إليه وكله أمره أن يسمى إبراهيم لأنه يحمله أباً لجمهور من الأمم ، فسمى إبراهيم على هذا أبو أم كثيرة . ولد في أور الكلدانيين سنة ١٩٩٦ ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان (وهي أرض الفينيقيين) فأقاموا بمحاران (هي حوران)

ثم خرج منها فتخط أساب حاران فدخل مصر وزوجه سارة وهنا لك رام ملك مصر افتسكك سارة فرأى آية صرخته عن مرأته فأكرمها وأهداها جارية مصرية اسمها هاجر وهي أم ولده إسماعيل ، وسماه الله بعد ذلك إبراهيم ، وأسكن ابنه إسماعيل وأمه هاجر بوادي مكة ثم لا شب إسماعيل بن إبراهيم البيت الحرام هنا لك .

وتوفي إبراهيم سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، وفي اسمه ثلثات للعرب : إحداهما إبراهيم وهي الشهيرة وقرأ بها الجمهور ، والثانية إبراهيم وقعت في قراءة هشام عن ابن عمر حينما وقع اسم إبراهيم ، الثالثة إبراهيم وقعت في رجز يزيد بن عمرو بن نفيل :

عدت بما هاذ به إبراهيم مستقبل الكعبة وهو قائم

وذكر أبو شامة في شرح حوز الأمانى عن القراء في إبراهيم ست ثلثات :

إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم (بفتح الهاء) إبراهيم (بضم الهاء) .

ولم يقرأ جمهور القراء المشرة إلا بالأولى وقرأ بعضهم بالثانية في ثلاثة وثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها في مواضعها ، ومع اختلاف هذه القراءات فهو لم يكتب في معظم المصاحف الأصلية إلا إبراهيم ياتيات الباء ، قال أبو عمرو الداني لم أجد في مصاحف العراق والشام مكتوباً إبراهيم بيم بعد الهاء ولم يكتب في شيء من المصاحف إبراهيم بالالف بعد الهاء على وفق قراءة هشام ، قال أبو زرعة سمعت عبد الله بن ذكوان قال سمعت أبا خنيد القناري يقول في القرآن ستة وثلاثون موضعاً إبراهيم قال أبو خنيد فذكرت ذلك لمالك بن أنس فقال عندنا مصحف قديم فنظر فيه ثم أعلمني أنه وجدها فيه كذلك ، وقال أبو بكر ابن مهران روى عن مالك بن أنس أنه قيل له إن أهل دمشق يقرأون إبراهيم ويدعون أنها قراءة عثمان رضى الله عنه فقال مالك ها مصحف عثمان عندي ثم دعا به فإذا فيه كما قرأ أهل دمشق .

وتقديمُ القول وهو لفظ إبراهيم لأن القصود تشريف إبراهيم بإضافة اسم رب إلى اسمه مع مراعاة الإيجاز فلذلك لم يقل وإذا ابتلى الله إبراهيم .

والكلمات الكلام الذى أوحى الله به إلى إبراهيم إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما فى قوله تعالى « كَلَّمَآ إِنهَآ كَلَمَآ هُوَ قَائِلُهَآ » ، وأَجَمَلَهَا هنا إذ ليس الترض تمصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية وإنما الترض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور غزوه وامتناله لتكاليف فاتى بها كاملة فجوزى بمظيم الجزاء ، وهذه عادة القرآن فى إجمال ما ليس بمحل الحاجة ، ولعل جمع الكلمات جمع السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الخفية وهى قليلة العدد كثيرة الكلفة ، فلمل منها الأمر بذبح ولده ، وأمره بالاختنان ، وبالمهاجرة مهاجر إلى شقة بعيدة وأهظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل برضى من الله إليه فى الرؤيا ، وقد سعى ذلك بلاء فى قوله تعالى « إِن هَذَا لَهُوِ الْبَلَاءِ الْمُبِينِ » .

وقوله « فَأَتَمَّهِنَّ » حىء فيه بالفاء للدلالة على الفور فى الامتنال وذلك من شدة العزم . والإتمام فى الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع .

وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلمات مجاز عطف ، وهو من تمليق الفعل بمجاول الفعل لأنه كاللكن له وفى معنى الإتمام قوله تعالى « وإبراهيم الذى وفى » ، وقوله « قد صدقت الرؤيا » ، فالإفصال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الأتم وليس المراد بالهضم التفسير أى سيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالمعنى الآخر ، فدل « قوله فَأَتَمَّهِنَّ » مع إيجازه على الامتنال وإتقانه والفور فيه . وهذه الجملة هى المقصود من جزء القصة فيكون عطفاً للدلالة على أنه ابتلى فامتثل كقولك دعوت فلانا فأجاب . وجملة « قال إني جاعلك للناس إماما » مستأنفة استئنافاً بيانياً ناشتاً عما اقتضاه قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » من تعظيم الخبر والتنويه به ، لما يقتضيه ظرف إذ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتصاصها ، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المفاولة لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله « ابتلى » .

والإمام مشتق من الأم بفتح الهمزة وهو القصد وهو وزن فيكال من صيغ الآلة . سماعاً كالمكاد والقاب والإزار والرداء ، فأصله ما يحصل به الأم أى القصد ولما كان الدال على الطريق يقتدى به السائر دل الإمام على القدوة والهادى .

والمراد بالإمام هنا الرسول فإن الرسالة أكل أنواع الإمامة والرسول أكل أفراد هذا النوع . وإنما عدل عن التفسير (رسولاً) إلى (إماماً) ليكون ذلك دالاً على أن رسالته تنم

الامة المرسل إليها بطريق التبليغ ، وتنفع فيهم من الأمم بطريق الاقتداء ، فإن إبراهيم عليه السلام رحل إلى آفاق كثيرة فتنتقل من بلاد الكلدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر ، وكان في جميع منازلهم عمل التبجيل ولا شك أن التبجيل يمتد على الاقتداء ، وقد قيل إن دين برهما المتبع في الهند أصله منسوب إلى اسم إبراهيم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية ، وليتأتى الإيجاز في حكاية قول إبراهيم الآتي ومن ذريتي ، فيكون قد سأل أن يكون في ذريته الإمامة بأنواعها من رسالة وملك وقدوة على حسب التهيؤ فيهم ، وأقل أنواع الإمامة كون الرجل الكامل قدوة لبنية وأهل بيته وتلاميذه .

وقوله « قال ومن ذريتي » جواب صدر من إبراهيم فلذا حكى بقال دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أنجيل فيها من يفسد فيها » والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمونه عطف التلقين وهو عطف الخطاب كلاما على ما وقع في كلام التسكيم تنزيلا لنفسه في منزلة التسكيم يكتمل له شيئا تركه التسكيم إما من غفلة وإما عن اختصار فيلقنه السامع تداركه بحيث يلتزم من الكلامين كلام تام في اعتقاد الخطاب .

وفي الحديث الصحيح قال جرير بن عبد الله بايت النبي عليه السلام على شهادة أن لا إله إلا الله الخ فشرط على والنصح لكل مسلم ، ومنه قول ابن الزبير للذي سأله فلم يمهله فقال لعن الله نافقة حلتني إليك فقال ابن الزبير « إن رآك بها » ، وقد لقبوه عطف التلقين كما في شرح التنزياتي على الكشاف وذلك لأن أكثر وقوع مثله في موقع العطف ، والأولى أن تحذف كلمة عطف ونسعى هذا الصنف من الكلام باسم التلقين وهو تلقين السامع للتسكيم ما يراه حقيقا بأن يلحقه بكلامه ، فقد يكون بطريقة العطف وهو النال كما هنا ، وقد يكون بطريقة الاستفهام الانكارى والحال كقوله تعالى « قالوا بل ننبئ ما أفتينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يمتثلون شيئا » فإن الواو مع الواو الوصلية والواو الحال وليس واو المنطف فهو إنكار على إلحاقهم المستفهم عنه بقولهم ودهوام ، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لنا قال النبي صلى الله عليه وسلم في حرم مكة « لا يمتد شعيرة » فقال العباس إلا الإذخر ليؤتينا وقيننا ، والكلام المعطوف عطف التلقين من الحكم حكم

الكلام المطوف هو عليه خيرا وطلبا ، فإذا كان كما هنا على طريق الرضى علم إضاء التكلم له إياه ، بإقراره كما في الآية أو التصريح به كما وقع في الحديث إلا الإذخر ، ثم هو في الإنشاء إذا عطف معمول الإنشاء يتضمن أن المطوف له حكم المطوف عليه ، ولما كان التكلم بالمطوف في الإنشاء هو الخطاب بالإنشاء لم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة العطف على معمول لازم الإنشاء ففي الأمر إذا عطف المأمورُ مفعولا على مفعول الأمر كان المعنى زدنى من الأمر فأنا بصدد الامتثال وكذا في للنهى . والمطوف محذوف دل عليه المقام أى وبمضى من ذرى أو وجعلُ بمضيه من ذرى .

والذرية نسل الرجل وما توأد منه ومن أبنائه وبناته ، وهى مشتقة إما من الذرّ اسما وهو صنار النمل ، وإما من الذرّ مصدراً بمعنى التثريق ، وإما من الذرى والذرو (بالياء والواو) وهو مصدر ذرت الريح إذا سفت ، وإما من الذره بالهمز وهو الخلق ، فوزنها إما فُعْلِيَّة بوزن النسب إلى ذر وضم الدال في النسب على غير قياس كما قالوا في النسب إلى دهرٍ دُهرى بضم الدال ، وإما فُعْلِيَّة أو فُعُولَةٌ من الذرى أو الذرو أو الذره بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهجمة بعد قلبها ياء وكل هذا تصرف لاشتقاق الواضع فليس قياس التصريف .

وإنما قال إبراهيم «ومن ذرى» ولم يقل وَذَرِيَّ لآنه يعلم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجرب بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يقتدى بهم فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء .

وإنما سأل لذريته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو التعارف في عصبية القائل لأبناء دينه على الفطرة التى لا تتنقض تماوتا فبرى أبناء الابن وأبناء البنات فى القرب من الجد بل حماسوا فى حكم القرابة ، وأما مبنى القبلية فعلى اعتبارات عرفية ترجع إلى النصرة والاعتزاز . فأما قول :

بنونا بنو آبائنا وبناتنا - بنوهم أبناء الرجال الأبايد

فهم جاهلى ، وإلا فإن بنى الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأبايد ، وهل يشكون نسل إلا من أب وأم . وكذا قول....

وإنما أمهات الناس أَوْعِيَّةٌ فيها خلقن وللابناء أبناء
فذلك سنسطة. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي سأله عن الأحقّ بالبر من
أبويه « أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك » وقال الله تعالى « ووصينا الإنسان بوالديه حملته
أمه وهنا على وهن ».

وقوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين » استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذى تتحقق
فيه دعوة إبراهيم والذى لا تتحقق فيه بالاختصار على أحدهما لأن حكم الضدين يثبت
تقيضه للآخر على طريقة الإيجاز ، وإنما لم يذكر الصنف الذى تحقق فيه الدعوة لأن المقصد
ذكر الصنف الآخر ترميماً بأن الذين يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل
الكتاب ومشركو العرب هم الذين يحرمون من دعوته ، قال تعالى « ما كان إبراهيم يهودياً
ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين
اتبعوه » ولأن الربى يقصد التحذير من المفسد قبل إلتك على المصلح ، فبيان الذين لا
تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين .

ورناله مضارع نال نيلاً بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به أى لا يصيب عهدى الظالمين
أى لا يشملهم ، فالمعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد .

وسمى وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك فصار وعده عهداً ولذلك سماه
النبي عهداً فى قوله أنشدك عهدك ووعدك ، أى لا ينال وعدى بإجابة دعوتك الظالمين منهم ،
ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بنبر هذا وإن كان فى مواقع من القرآن أريد به غيره ، وسياً فى ذكر
العهد فى سورة الأعراف .

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهداً بأنه
مع ذريته ففى ذكر لفظ العهد ترميض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين . والمراد
بالظالمين ابتداء المشركون أى الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله قال تعالى « إن الشرك
لظلم عظيم » والظلم يشمل أيضاً عمل الماصى الكبار كما وقع فى قوله تعالى « ومن ذريتهما
عحسن وعظالم لنفسه مبين » وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين فى قوله « ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فالمراد بالظلم الماصى الكبيرة وأعلامها الشرك بالله
تعالى .

وفي الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشرّكين يومئذ ليسوا جديرين بالإمامة لانصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهك في المصاعى حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم . وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة تقى أن يتألمهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم تألمهم العهد .

وفي الآية أن التمثيل بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أمضى سائر ولايات المسلمين : الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك . قال نضر الدين قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك وتقل ابن عرفة عن المازري والقرطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجاز فإن كان فسقه بكفر وجب خلمه وأما بغيره من المصاعى فقال الخوارزمي والمزني وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتمطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا يجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلمه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإزاحة السماء وانطلاق أيدي السفهاء والفاسق في الأرض وهذا حكم كل ولا يفى قول علماء السنة وما نقل من أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً قال أبو بكر الرازي الجصاص هو خطأ في النقل .

وقرأ الجمهور من المشرقة مهدى بفتح ياء التكلم وهو وجه من الوجوه في ياء التكلم وقرأه حزة وحفص بإسكان الياء .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى
وَعِهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَلِإِسْمَاعِيلَ أَن مَّهْرًا يَتِيًّا لِّلطَّالِفِينَ وَالْمَلَكِ يَفِيخُ وَالرَّالِ كَرِيمِ
الْحُجُودِ﴾ 125

ندرج في ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة ، وإذا أسأفنا إلى جلالاته فقال يتي ، واستهلال لفضيلة القبلة الإسلامية ، قالوا طائفة على ابتلى وأعيدت إذ تنبيه على

استقلال القصة وأنها جديرة بأن تعد بنية أخرى ، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض في ذلك في مقام ذكر الفضائل ، ولأن الواو لا تنيد ترتيباً . والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أو عدد من الناس في غرض من الأغراض . وهو مكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقته من الأرض ليكون الساكن مستقلاً به لنفسه ولأن يقبضه فيكون مستقراً له وكنا يكتفه من البرد والحر وساراً يستتر فيه عن الناس وعطاً لأثاثه وشئونه ، وقد يكون خاصاً وهو الناب وقد يكون لجماعة مثل دار الندوة في العرب وخيمة الاجتماع في بني إسرائيل ، وقد يكون يحيط البيت من حجير وطين كالكمبة ودار الندوة ، وقد يكون من أديم مثل القباب ، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها » ، ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقر وذلك بالسقف لبيوت الحجر ويسوت الأديم والطين .

والبيت علم بالغلبة على الكمية كأغلب النجم على الثريا . وأصل آل التي في الأعلام بالتبعية هي آل المهديّة وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم سار اسم جنسه مع آل المهديّة كأهل له ثم قد يتمهدون مع ذلك للمنى الأصلي كما في النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكمبة ، وقد ينسب المنى الأصلي إما بقلة الحاجة إليه كالصيق علم على خويلد بن قيس وإما بأحصار الجنس فيه كالشمس .

والكمبة بيت بناء إبراهيم عليه السلام لعبادة الله وحده دون شريك فيأوى إليه من يدين بالتوحيد ويظوف به من يقصد تعظيم الله تعالى ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا المنى كما قال « أن طهراً يبقى للطائفين » وفي قوله « عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة » وقد عرفت الكمبة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير :

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريش وجُرم

والمتابة مفعلة من تاب يثوب إذا رجع ويقال متابة ومثاب مثل مقامة ومقام ، والمراد بالمتابة أنه يقصد الناس بالتعظيم ويلوذون به . والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يماورم ويدخل في حلفهم ، فعريف الناس للجنس المهود ، وتعليق للناس بمتابة على التوزيع أي يزوره ناس وينهبون فيخلفهم ناس .

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه كان الفرض التذكير بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين فاعين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف الناس على المهد أى يشوب إليه الناس الذين ألقوه وهم كل الزائرين فهم يمدون إليه مراراً، وكذلك كان الشأن عند العرب. والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن فجعل كأنه نفس الأمن مبالغة. والأمن حفظ الناس من الأضرار فتشريد الدمار وحراسة البلاد وتمهد السبل وإزالة الطرق أمن، والاتصاف من الجناة والضرب على أيدي الظلة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن، فالأمن يفسر في كل حال بما يناسبه، ولما كان الغالب على أحوال الجاهلية أخذ القوى مال الضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شرمة كان الأمن يومئذ هو الحيولة بين القوى والضعيف، فجعل الله لهم البيت أمناً للناس يومئذ أى يصد القوى من أن يتناول فيه الضعيف قال تعالى « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً وشخطف الناس من حولهم » فهذه منة على أهل الجاهلية، وأما في الإسلام فقيد أعني الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما أقامه من حكمه فكان ذلك أمناً كافياً. قال السهلي فقوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » إنما هو إخبار عن تنظيم حرمة في الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة فكان في ذلك مصلحة للربة لإسماعيل عليه السلام.

وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات في الحرم وسيأتي تفصيلها عند قوله تعالى « ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام » الآية وليس من غرض هذه الآية.

والمراد من الجمل في الآية إما الجمل التكويني لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه فاستقر ذلك بين أهل الجاهلية. ويسمى إلى تنظيمه، وإما الجمل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبطلته إبراهيم ابنه إسماعيل وبثه في ذريته فخلقوا أعقابهم تلقى الأمور للسلطة، فدام ذلك الأمن في الصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أعني الله منه بما شرع من أحكام الأمن في الإسلام في كل مكان وتم مراد الله تعالى، فلا يريكم ما حدث في المسجد الحرام من الخوف في حصار الحجاج في فتنة ابن الزبير ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب في زمن القرامطة حين غزاه الحسن ابن بهرام الجنابي (نسبة إلى بلدة يقال لها جنابة بتشديد

(التون) كبير القرامطة إذ قتل بمكة آلافا من الناس وكان يقول لهم يا كلاب اليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان آمنا أى آمن هنا ، وهو جمل غبي لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام آمنا فى مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع من الظلم ، أو هو خبر مراد به الأمر مثل « والطلقات يترى من بأقمن ثلاثة قروء » .

وقوله « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » قرأ نافع وابن عامر بصيغة الماضى عطفا على جملةنا فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجمل قاله المصنف أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتنوا واتخذوه ، فهو للدلالة على حصول الجمل بطريق دلالة الاختصاص فكأنه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا ، وقرأه بقى المشرقة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول أى قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب فيكون المأمول المطوف محنوقا بالقرينة وبقى معمولا كقول لبيد :

فَمَلَأَ فُرُوعَ الْأَيْهَانِ وَأَطْلَعَتْ بِالْجَلْهَتَيْنِ ظِلَافُهَا وَنَمَاهَا

أراد وباضت نمامها فإنه لا يقال لأفراخ الطير أطلال ، فكل القراءتين ، إلى مفاد واحد .

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده ، قال زيد بن عمرو بن نفيل :

مَنْتَ بِمَا عَاذَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مُسْتَقْبِلَ الْكِبَةِ وَهُوَ قَائِمٌ

وبهذا الاطلاق جاء فى قوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إذ النخول من علائق البيت ، ويطلق مقام إبراهيم على الحجر الذى كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرفع موضع الحجارة فى أعلى الجدار كما أخرجه البخارى ، وقد ثبتت آثار قدميه فى الحجر . قال أنس بن مالك رأيت فى المقام أثر أصابعه وأخص قدميه غير أنه أذهبهم مسح الناس بأيديهم ، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام ، وقد روى النبى صلى الله عليه وسلم فى موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف .

والمصلى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى ، وكان إبراهيم

قد وضع المسجد الحرام حول الكعبة ووضع الحجر الذي كان يرتفع عليه البناء حولها فكان المصلي على الحجر المسمى بالمقام فذلك يكون المصلي متخذاً من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين .

والقراءتان تقتضيان أن اتخذنا مقام إبراهيم مصلياً كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحجر الذي اعتمد عليه إبراهيم في البناء مخصوصاً بعبادة عنده ولكنه مشمول للصلاة في المسجد الحرام ولما جاء الإسلام بقي الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنت الصلاة عند المقام في طواف القدوم . روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال : « وافقت ربي في ثلاث : قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلياً فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » ، وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهي أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين فتكون جملة « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » مترتبة بين جملة « جعلنا البيت مثابة للناس » وجملة « وعهدنا إلى إبراهيم » اعتراضاً استطرادياً ، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة في الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت أنه نزل على النبي صلى الله عليه وسلم شرع الصلاة عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروها لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخذوا بصيغة الماضي وبصيغة الأمر فإن صيغة الماضي لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم وصيغة الأمر تحتمل ذلك وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين ، إعمالاً للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسب بناءه في المقدمة التاسعة .

وقوله « وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل » ، العهد أصله الوعد المؤكد وتوهمه وقد تقدم آتياً عند قوله تعالى « قال لا ينال عهدى الظالمين » ، فإذا عدى بإل كان بمعنى الوصية المؤكد على السووسى العمل بها فهد هنا بمعنى أرسل مهدياً إليه أى أرسل إليه يأخذ منهم عهداً ، فالعق وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل وقوله « أن طهراً » أن عسيرة لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه فالتفسير للقول الضمى والمفسر هو ما بعد أن فلا تقدير في الكلام ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد أن بلفظ الأمر ، ونقال بتطهير بيتي الحج .

والمراد من تطهير البيت ما يسدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من التافورات والأوساخ ليكون التعمد فيه مقبلاً على البادة دون تكدير ، ومن تطهير ممنوى وهو أن يُمَدَّ عنه مالا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأفعال المنافية للحق كالمذون والفسوق ، والمنافية للمروءة كالطواف عرياً دون ثياب الرجال والنساء . وفي هذا تعريض بأن المشركين ليسوا أهلاً لمهارة السجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا التقون - وقال - يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس » .

والطائفون والمالكفون والراكمون والساجدون أصناف المتمدين في البيت من طوائف واعتكاف ، وسلاة وم أصناف التلبسين بتلك الصفات سواء افتردت بمض الطوائف ييمض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات في طائفة أو طوائف ، وذلك كله في الكعبة قبل وضع المسجد الحرام ، وهؤلاء هم إسماعيل وأبنائه وأصهاره من جرم وكل من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم .

وقد جمع الطائف والمالكف جمع سلامة ، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير ، فتننا في الكلام وبداد من تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحوه قوله مسلمات مؤمنات فانتات تأثبات الآية ، وقوله إن السلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية ، وقال ابن هرقة « جمع الطائفين والمالكفين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بمنزلة يطوفون أى يجمدون الطواف للإشارة بملء تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا في البيت ولا عنده فلذلك لم يجمع جمع سلامة » ، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشارة بالحدوث والتجدد ، ويشهد له كلام ابن الفتح ابن جني في شرح الحاشية عند قول الأصوص الأنصاري :

فإنما تَرَوُل تَرَوُل عن متخمط تُخْشَى بوادره على الأقران

قال أبو الفتح « جَزَان يَمْلَقُ على ييوار ، وإن كان جمّاً مكسراً والمصدر إذا كسر بُمَدَّ بتكسيره عن شبه الفعل ، وإذا جاز تملق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو « مواعيد عرقوب أناء » كان تملق حرف الجر به أجوز » . فصرح كلامه أن التكسير يمد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل .

وخوف بين الركوع والسجود زيادة في التثنية وإلا فإن الساجد يجمع على سجد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين صيتهما قال كثير:

لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا لفة ركماً وسجوداً

وقد علمت من النحو والصرف أن جمع قاعل على فاعل تامي فيه شهود وهجوع وهجود وسجود .

ول يطف السجود على الركع لأن الوصفين متلازمان ولو عطف لتوم أتهما وصفان مفترقان .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُوا قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّوهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ ١٢٦

عطف على وإذ جلنا البيت مثابة، لإفادة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والتمعة على ساكنيها إذا شكروا، وتبيينه ثالث لشركي مكة يومئذ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم للشجرة بحرمه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض للشركون أنفسهم على الحال التي سألها أيوم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة، وفي ذلك بحث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة في الاقتداء بأسلافهم وحنينا إلى أحوالهم، وفي ذلك كله ترميض بهم بأن ما يدعون به من التسب لإبراهيم ومن عمارة السجد الحرام ومن شمائر الحج لا ينفي عنهم من الإشراك بالله، كما عرض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك في قوله هنا «ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» وبه تظهر مناسبة ذكر هذه النقبة عقب قوله تعالى «وإذ جلنا البيت مثابة للناس وأمنا» .

واسم الإشارة في قوله هذا بلداً يريد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه وهو المكان الذي جبل به أمرته وابنه وهزم على بناء السكبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء، أو الذي بنى فيه السكبة إن كان الدعاء بعد البناء، فإن الاستحضار بالذات منف عن الإشارة الحسية

باليد لأن تمييزه عند مخاطب معنى من الإشارة إليه بإطلاق اسم الإشارة حينئذ واضح .
 وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تعيين المثار إليه تبيناً لفظياً لأن الإشارة بيان ، وقد يزيدون الإشارة بياناً فيذكرون بمد اسم الإشارة اسماً يعرب عطف بيان أو بدلاً من اسم الإشارة للدلالة على أن المثار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك هذا الرجل يقول كذا ، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتماداً على حضور المراد من اسم الإشارة . وقد عدل هنا من بيان المثار إليه اكتفاء عنه بما هو الواقع عند الدعاء ، فإن إبراهيم دعا دعوته وهو في الموضع الذي بقي فيه الكعبة لأن النرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة عمل الدعوة وجعل مكة بلداً آمناً ورزق أهله من الثمرات ، وتلك عادة القرآني في الإعراض عما لا تعلق به بالمقصود الآخرى أنه لما جعل البلد مفعولاً ثانياً استغنى عن بيان اسم الإشارة ، وفي سورة إبراهيم لما جعل آمناً مفعولاً ثانياً بين اسم الإشارة بلفظ البلد ، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلده بأن يكون آمناً .

والبلد المكان التسع من الأرض المتعيز عامراً أو ضامراً ، وهو أيضاً الأرض مطلقاً ، قال
 مَنَّانُ الْيَشْكُرِي :

لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَى يَأْخُوتِهِ رَيْبُ النَّوْنِ فَاضْحَى بَيْضَةُ الْبَلَدِ

يريد بيضة النعام في إحدى النعام أي عمل بيضه ، ويطلق البلد على القرية الكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها وهو إطلاق حقيق هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض المتسعة والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية في هذه الآية كانت قبل أن تنقري مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران لأن إبراهيم ابتداء عمارته ببناء البيت من حجر ، ولأن إلهام الله إياه لذلك لإرادته تعالى مصيرها مهيم الحاضرة لتلك الجهة إلهاماً لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن ذلك المكان كان مأهولاً بسكان وقت مجيء إبراهيم وامرأته وابنه ، والرب يذكرون أنه كان في تلك الجهة هشائر من جرم وقطورا والمالقة والسكر في جهات أجياد وعرقات .

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف ، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال وذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب ، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقاً فتمين ذكر

معلقته ، وإنا يوسف بالأمن ما يصح اتصافه بالغلوف وهو ذو الإدراكية ، فالإخبار بآمننا من البلد إما بجمل وزن فاعل هنا النسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة * كليني لم يا أميمة ناسب *
أى ذى نسب ، وإما على إرادة آمنا أهل على طريقة الجواز القتل للابسة المكان ، ثم إن كان المشار إليه فى وقت دعاء إبراهيم أرضا فيها بيت أو بيتان . فالتقدير فى الكلام اجعل هذا المكان بلدا آمنا أى قرية آمنة فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة .

وإن كان المشار إليه فى وقت دعائه قرية بى أناس حولها ونزلوا حنوها وهو الأظهر الذى يشعر به كلام الكشاف هنا وفى سورة إبراهيم كان دعاء للبلد بمحصل الأمن له وأما حكاية دعوته فى سورة إبراهيم بقوله « اجعل هذا البلد آمنا » فذلك دعوة له بعد أن صار بلدا .

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوة فإن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقتضى العدل والرزاء إذ لا أمن بدونها ، وهو يستتبع التصدير والإقبال على ما ينفع والثروة فلا يخل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختل اختلت الثلاثة الأخيرة ، وإنا أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لتلك البلد من كونه منبع الإسلام .

والثمرات جمع ثمرة وهى ما يحمل به الشجرة وتنتج مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له ، وكان اسمه منتسب من اسم الثمر بالثناة فإن أهل الحجاز يريدون بالثمر بالثناة الثمر الرطب وبالثناة الثمر اليابس .

والثمرة جمع متعددة وهى ثمر بالتحريك وثمر ، وثمر ، بضمين ، وأثمار ، وأثمار ، قالوا ولا نظير له فى ذلك إلا أكمة جمعت على أكم وإكاهم وأكهم وأكاهم وأكاهم .

والترفيف فى الثمرات تعريف الاستفراق وهو استفراق ثمر أى من جميع الثمرات المروقة للناس ودليل كونه تعريف الاستفراق مجيء من التفتيش ، وفى هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا قطع قوسهم للارتحال عنه .

وقوله من أين هم بالله يدل بضر من قولهم أهله يغيد تخميمه لأن أهله عام إذ هو اسم جمع مضاف وبذل البعض مخصص .

وَحَسَّ إبراهيمُ المؤمنين يطلب الرزق لهم حرصاً على شِئْوَعِ الإيمانِ لسا كُنِيهِ لَأَهِمَّ
إذا علموا أن دعوة إبراهيم خَصَّتْ المؤمنينَ تَجَنَّبُوا ما يَحِيدُهم عن الإيمانِ ، فَجَمَلَ تيسير
الرزق لهم على شرط إيمانهم باعتبارهم على الإيمانِ ، أو أراد التأدب مع الله تعالى فسأله
سؤالاً أقرب إلى الإجابة ولعله استشعر من رد الله عليه عموم دعائه السابق إذ قال « ومن
ذريتي » فقال « لا يزال عهدي الظالمين » أن غير المؤمنين ليسوا أهلاً لإجراء رزق الله عليهم
وقد أعقب الله دعوته بقوله « ومن كفر فأمتعه قليلاً . »

ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرهم
الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة
التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال ، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة
التي دعا أفلأطون لإيجادها بمد بضمة عشر قرناً .

وجملة « قال ومن كفر فأمتعه » جاءت على سنن حكاية الأقوال في المحاورات
والأجوبة مفصولة ، وضيمير قال عائد إلى الله ، فمن جوز أن يكون الضمير في قال لإبراهيم
وأن إعادة القول لطول القول الأول قد غفل عن المسمى وعن الاستعمال وعن الضمير في قوله
« فأمتعه » .

وقوله ومن كفر أظهر أنه عطف على جملة « وأَرْزُقْ أَهْلَهُ » باعتبار التقيّد وهو قوله
« من آمن » فيكون قوله « ومن كفر » مبتدأ وضمن الموصول معنى الشرط فلذلك قرن
الخبر بالفاء على طريقة شائعة في مثله ، لما قدمناه في قوله « ومن ذريتي » أن عطف التلقين
في الإنشاء إذا كان صادراً من الملقى خوطب بالإنشاء كان دليلاً على حصول النرض من
الإنشاء والزيادة عليه ، ولنتك آل الملقى هنا إلى أن الله تعالى أظهر فضله على إبراهيم بأنه
يرزق ذريته مؤمنهم وكفرهم ، أو أظهر سعة رحمته برزق سكان مكة كلهم مؤمنهم وكافرهم .
ومعنى أمتعه أجمل الرزق له متاعاً ، وقليلاً سفة مصدر محذوف بد قوله « فأمتعه »
والتعاقب القليل متاع الدنيا كما دلت عليه المقابلة بقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » .

وفي هذه الآية دليل لقول الباقلاني والماتريدي والمعتزلة بأن الكفار منهم عليهم ينم
الدنيا ، وقال الأشعري لم ينم على الكافر لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما أعطاهم الله في

الدنيا ملاذ على وجه الاستدراج ، والسألة ممدودة في مسائل الخلاف بين الأشرى والماتويدي ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظيا وإن هذه السبكي في عداد الخلاف للمعوى .

وقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » احتراص من أن يفتّر الكافر بأن تخويله النعم في الدنيا يؤخذ برضى الله فلذلك ذكر العذاب هنا .

وتم للتراخي الربى كشأها في مطف الجبل من غير التفات إلى كون مسيره إلى المذاب متأخرا عن تخييمه بالمناجى القليل .

والاضطرار فى الأصل الاجتباء وهو يوزن اضطر مطاوع أضمره إذا صيره ذا ضرورة أى حاجة ، فالأصل أن يكون اضطر قاصرا لأن أصل المطاوعة عدم التمضى ولكن الاستعمال جاء على تمديده إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال أضطره إلى كذا أى ألجأه إليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى فى سورة لقمان « نجتهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ » .

وقوله « وبئس المصير » تذييل والواو للاعتراض أو للحال والخبر محذوف هو الخصوص بالقم وتقديره هو .

﴿ وَإِذْ رَفَعَ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ ١٢٧

هذه منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام ، وتذكير بشرف الكعبة ، ووسيلة ثالثة إلى التبريز بالمركين بمد قوله « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة » الخ ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة الذى يجيء عند قوله تعالى « سيقول السفهاء » ولأجل استقلالها بهاته المقاصد الثلاثة التى تضمنتها الآيات قبلها عطفت على سواها مع الاقتران بإذ تفيها على الاستقلال .

وحوّلت الأسلوب الذى يقتضيه الظاهر فى حكاية الماضى أن يكون باء على الماضى بأذا ، يقول وإذ رفع إلى كونه بالمضارع لاستحضار الحالة

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستمالة هنا استمارة تبيمة ، شبه الماضي بالحال لشهرته ولتكرار الحديث عنه بينهم فليهم لحيهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا زالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة فشبه الماضي للحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤونه حتى كأنه حاضر بينهم وكلن أحواله حاضرة مشاهدة ، وكلة إذ فريضة على هذا التنزيل لأن غالب الاستمالة أن يكون الزمن الماضي وهذا معنى قول النحاة أن إذ تخلص المضارع إلى الماضي . والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء للوالى للأرض التى به ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعدة في الصوق بالأرض فأصل تسمية القاعدة مجاز عن الصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات في الأرض وهاء التأنيث فيها للبالغة مثل هاء علامة . ورفع القواعد إرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً لأن البناء يتصل بمضه يعض ويصير كالشيء الواحد فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتعماً ، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها ، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسمة أذرع .

ويجوز أن يفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف ، وفي إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت ، وفي إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقل لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أى بدعائه المقارن له .

وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كان معاونه ومناوله .

وللإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلقات ، وهذا من خصوصيات العربية في أسلوب العطف فيما ظهر لى ولا يحضر لى الآن مثله في كلام العرب ، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين في صدور الفعل تجمل أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجمل للمطوف والمطوف عليه سواء في صدور الفعل تجمل للمطوف موالياً للمطوف عليه .

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام وهو ولد من جاريته هاجر القبطية ،

ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وإرد سنة ١٩١٠ عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح، ومعنى اسماعيل بالبرية سمع الله أى إجابة الله لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملاً باسماعيل مفارقة للموضع الذى فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من الفدة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يومئذ، وقيل هو معرب عن يشمعييل بالعبرانية ومعناه الذى يسمع له الله، ولما كبر اسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحى أن يذبحه فعزم على ذبحه ففداه الله، واسماعيل يومئذ الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق، وكان اسماعيل مقيماً بمكة حول الكعبة، وتوفى بمكة سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً، ودفن بالحجر الذى حول الكعبة.

وجملة «ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم» مقول قول مخذوف يقدر حالا من يرفع إبراهيم وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذى يناسبه النداء لدرجته لأن إسماعيل كان حينئذ صغيراً.

والمذول عن ذكر القول إلى نطق التكلم بما قاله المحكى عنه هو ضرب من استحضار الحالة تدمهله الإخبار بالفصل المضارع في قوله «وإذا يرفع» حتى كأن التكلم هو صاحب القول وهذا ضرب من الإيغال.

وجملة «إنك أنت السميع العليم» تعليل لطلب التقبل منهما، وتعريف جزءي هذا الجملة. والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتزليل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم.

ويجوز أن يكون قصراً حقيقياً باعتبار متعلق خاص أى السميع العليم لدعائنا لا يملعه غيرك وهذا قصر حقيقى مقيد وهو نوع مناصر للقصير الإضافى لم ينبه عليه علماء المائى.

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ 128

فائدة تكرير النداء بقوله ربنا، إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالنداء، ولذا لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى

فإن الدعوة الأولى لطلب تقبل العمل والثانية لطلب الاهتداء فجملة النداء ممتزجة بين المطوف هنا والمطوف عليه في قوله الآتي « ربنا وإبتهم ربهم رسولا » .

والمراد بمسلمين لك للتقادان إلى الله تعالى إذ الإسلام الاقياد ، ولما كان الاقياد للتخالف بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك في عبادته غيره ومعرفة صفاته التي دل عليها فله كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد ، ووجه تسمية ذلك إسلاما سياقي عند قوله « فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون » ، وأما قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلفنا » فإنه فكك بينهما لأن إسلامهم كان من خوف لا من اعتقاد ، فالإيمان والإسلام متناظران مفهوما وبينهما عموم وخصوص وجهي في المصدق ، فالتوحيد في زمن الفترة إيمان لا يترقب منه اعتقاد إذ الاعتقاد إنما يحصل بالأعمال ، واعتقاد الملوب السكره إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان ، إلا أن سورتي الانفراد في الإيمان والإسلام نادرتان

ألم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين الحمدي فسمى هذا الاسم بمد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين الحمدي إتماماً للحنيفية دين إبراهيم وسيجيء بيان لهذا عند قوله تعالى ما كان إبراهيم يهودياً في سورة آل عمران .

ومعنى طلب أن يحملها مسلمين هو طلب الزيادة في ماها عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه ، لأن الله قد جعلها مسلمين من قبل كما دل عليه قوله « إذ قال له ربه أسلم » الآية .

وقوله « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » يتعين أن يكون من ذريتنا) ومسلمة) معمولين لفعل (اجملاً) بطريق المطف ، وهذا دعاء ببقاء دينها في ذريتها ، ومن في قوله من ذريتنا) للتبيين ، وإنما سألا ذلك ليمض النظرية جماعاً بين الحرص على حصول التفضيلة للذرية وبين الأدب في الدعاء لأن نبوة إبراهيم تقتضي علمه بأنه ستكون ذريته أئمة كثيرة وأن حكمة الله في هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتاله على الأخيار والأشرار فدعا الله بالممكن عادة وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره في قوله تعالى : قال ومن ذريتي .

ومن هنا ابتدئ التبريض بالمشركين الذين أمرضوا عن التوحيد وأتبموا الشرك ، والتمهيد لشرف الدين الحمدي .

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلاً لل مسلمين لأنهم اجتماع على الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهي بزة فعله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضحكة وقذوة، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الحمة وهو القصد، لأن الأمة تقصدها الفرق المدينة التي تجمعها جامعة الأمة كلها، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية، وأما قوله تعالى «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» فهو في معنى التشبيه بالبلغ أي كلهم إذا تدبرتم في حكمة اتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدعوه كلهم أمثالكم لأن هذا الاعتبار كان الناس في غفلة عنه.

وقد استجيب دعوة إبراهيم إلى المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبمدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى «ربنا وابت فيهم رسولا منهم»، وأما من أسلموا من بني إسرائيل مثل عبد الله بن سلام فلم يلتئم منهم عدد أمة.

وقوله «وأرنا مناسكنا» سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذي أمرا به من قبل أمراً مجعلاً، ففعل أرنا هو من رأى الرقانية وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الرابع في المفردات والزمخشري في الفصل وتمدت بالهمز إلى مفعولين.

وحق رأى أن يمدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً في العلم بجعل العلم اليقيني شبيهاً برؤية البصر، فإذا دخل عليه همز التعدية تعدى إلى مفعولين وأما تعدية أرى إلى ثلاثة مفاعيل فهو خلاف الأصل وهو استعمال خاص وذلك إذا أراد التكميل الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولاً ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيشكله بذكر حال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رايت الهلال طالماً مثلاً ثم يقول أراني فلان الهلال طالماً، وكذلك فعل علم وأخواته من باب ظن كله ومثله باب كان وأخواتها، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثاني في باب ظن أو عن الخبر في باب كان إلى الإتيان بمصدر في موضع الاسم في أقوال هذين الباين لاستغنيت عن الخبر والمفعول الثاني فتقول

كان حضور فلان أى حصل وعلت بحىء صاحبك وظننت طلوع الشمس وقد روى قول
الفنيد الزماني :

عسى أن يرجع الأيسا م قوما كالذى كانوا
وقال حطاط بن يثغر :

أرى جواداً مات هزلاً لملئى أرى مازين أو بخيلاً مخلصاً

فإن جلة مات هزلاً ليست خبراً عن جواداً إذ البتة لا يكون نكرة ، وبهذا يتبين أن
الصواب أن يمد الخبر في باب كان والمفعول الثانى في باب ظن أحوالاً لازمة لتأم الفائدة
وأن إطلاق اسم الخبر أو للمفعول على ذلك المنصوب تسامح وعبارة قديمة .

وقرأ ابن كثير ويسقوب ، وأزنا يسكون الراء للتخفيف وقرأ أبو عمرو باختلاس كسرة
الراء تخفيفاً أيضاً ، وجملة إنك أنت التواب الرحيم تعليل لجل الدعاء .

والناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نسكا من باب نصر أى تبعد أو من
نسك بضم السين نساكة بمعنى ذبح قرباناً ، والأظهر هو الأول لأنه الذى يحق طلب التوفيق
له وسياق في قوله تعالى « فإذا قضيتُم مناسككم » .

﴿ رَبَّنَا وَإِنَّمَت فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ 129

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بحجىء الرسالة في
ذريته لتشریفهم وحرصاً على تمام هديهم .

وإنما قال « فيهم » ولم يقل لهم لتكون الدعوة بحجىء رسول رسالة عامة فلا يكون
ذلك الرسول رسولا إليهم فقط ، ولذلك حذف متعلق رسولا ليهم ، فالنداء في قوله ربنا
وابتنى اعتراض بين جل الدعوات المتعاطفة ، ومظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه الرسول الذى هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما ، وأما غيره من رسل غير الرب
فليسوا من ذرية إسماعيل ، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل ، وهود
وصالح هما من الرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل .

وجاء في التوراة (في الإصحاح ١٧ من التكوين) « ظهر الرب لإبراهيم » أي إبراهيم « وقال له أنا الله القدير سرّ أُمّي وكن كاملاً فأجل عهدي بي وبنيك وأكثرك كثيراً جداً وفي فترة ٢٠ عاماً وإسماعيل فقد سميت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً » . وذكر عبد الحق الإسلامي السبكي الذي كان يهودياً فأسلم هو وأولاده وأهله في سبعة وكان موجوداً بها سنة ٧٣٦ ست وثلاثين وسبعمائة في كتاب له سماه الحسام المهدود في الرد على اليهود : أن كلمة كثيراً جداً أصلها في النص البراني « مادا مادا » وأنها رمز في التوراة لاسم محمد بحساب الجمل لأن عدد حروف « مادا مادا » بحساب الجمل عند اليهود تجمع عند اثنين وتسمين وهو عدد حروف محمد له وتبه على هذا الباقى في نظم الدرر .
ومضى يتلو عليهم آياتك يقرؤها عليهم قراءة تذكير ، وفي هذا إيماء إلى أنه بأنهم بكتاب فيه شرع .

فآيات جمع آية وهي الجملة من جمل القرآن ، سميت آية لئلا تها على صدق الرسول بمجموع ما فيها من دلالة صدور مثلها من أمي لا يقرأ ولا يكتب ، وما نُسجت عليه من نظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله ، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكمال صفاته دلالة لم تترك مسلكاً للضلال في عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراك ، قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد ينس أن يُعيد في بلدكم هذا » .
وجيء بالمضارع في قوله يقرؤها ، للإشارة إلى أن هذا الكتاب تُكرر تلاوته .

والحكمة العلم بالله ودقائق شرائعه وهي مآل الكتاب وتتمصيل مقاصده ، ومن مآل : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك ، ومن الشافعي الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلها ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضى شيئاً من المنايرة بزيادة معنى وسيجي تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء في هذه السورة .
والتركية التطهير من النقائص وأكبر النقائص الشرك بالله ، وفي هذا ترميز بالدين أعرضوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك .

وقد جاء ترتيب هذه الجمل في الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه قال تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ثم العلم تحصل به التركية وهي في العمل بإرشاد القرآن .

وقوله «إِنَّكَ أَنْتَ الْمَرْزُوقُ الْحَكِيمُ» تذييل لتقريب الإجابة أى لأنك لا يملكك أمر عظيم ولا يذب عن ملكك وحكمتك شيء والحكيم بمعنى المحكم هو قليل بمعنى مغل وقد تقدم نظيره في قوله تعالى «ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» - وقوله - «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» .

﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّا لَهُ فِي الْآخِرَةِ لَإِلَهِينَ ۚ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ ١٣١

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل فإنه لما بين فضائل إبراهيم من قوله «وإِذَا بَتَلَىٰ» إلى هنا علم أن صاحب هاته الفضائل لا يدل على دينه والاعتقاد به إلا سفیه العقل أفنى الرأى ، فقتضى الظاهر أن تعطى على سوابقها بالقاء وإنما عدل من القاء إلى أوأو ليكون بدلول هذه الجملة مستقلا بنفسه في تكميل التنويه بشأن إبراهيم وفي أن هذا الحكم حقيق بملة إبراهيم من كل جهة لا من خصوص ما حكى عنه في الآيات السالفة وفي التمرير بالذين حددوا من الدين الذى جاء متضمنا لملة إبراهيم ، والدلالة عن التبرير لاتقوت لأن وقوع الجملة بمدسوابقها متضمنة هذا المعنى دليل على أنها نتيجة لما تقدم كما تقول أحسن فلان تدبير اللهم وهو رجل حكيم ولا يحتاج إلى أن تقول فهو رجل حكيم .

والاستفهام للإنكار والاستبعاد ، واستعماله في الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً في الإنكار ويكون معناه معنى النفي ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد . ولما كان شأن المنكر المستبعد أن يسأل عن فاعله استعمال استفهام في ملزومه وهو الإنكار والاستبعاد على وجه الكناية مع أنه لو سئل عن هذا المرض لكان السؤال وجيباً ، والاستثناء قرينة على إرادة النفي واستعمال اللفظ في معنيين كثنائين ، أو ترشيح للمعنى الكنائى وهما الإنكار . والاستفهام لا يجيء فيه ما قالوا في استعمال اللفظ المشترك في معنيين واستعمال اللفظ

في حقيقته ومجازه أو في مجازيه لأن الدلالة على المعنى الكنائى بطريق النقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لها الحقيقي وعلى المعنى الحقيقي والمجازى إذ الذين رأوا ذلك عنوا بطله أن تصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضى عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد فإذا دل على معنى تحت دلالاته وأن الدلالة على المعنيين المجازين دلالة باللفظ على أحد المعنيين تقتضى أنه نقل من مدلوله الحقيقي إلى مدلول مجازى وذلك يقتضى عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد ، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة التاسعة ، أمال المعنى الكنائى فالدلالة عليه عقلية سواء بقى اللفظ دالا على معناه الحقيقي أم تعطلت دلالاته عليه. ولك أن تجمل استعمال الاستهزام في معنى الإنكار مجازا بعلامة الزوم كما تكرر في كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلي وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستهزام الإنكارى بقى ولنا يحى بعده الاستثناء ، والتحقيق أنه لا يطرأ أن يكون بمعنى النفي ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشيء المنكر بأن يكون معدوما ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستهزام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله « لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه » .

والرغبة طلب أمر محبوب : فحق فعلها أن يتمدى بقى وقد يمدى بمن إذا ضمن معنى البدول من أمر وكثر هذا التضمين في الكلام حتى صار منسياً ، واللغة الدين وتقدم بيانها عند قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .
وسفه بمعنى استخف لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه يقال تسفه استخفه قال ذو الرمة .

مَشِينٌ كما اهترت رملحٌ تسفَهَتْ أعاليتها مرُّ الرياح النَّوَاسِمِ

ومنه السفاهة في الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل الرواة والسفه في المال وهو إضاعته وقلة البلالة به وسوء تنميته . وسفه بمعنى استخفه وأهانته لأن الاستخفاف يلبساً عنه الإهانة وسفه صار سلباً وقد تضم الماء في هذا .

واكتساب (نفسه) إما على الممول به أى أهملها واستخفها ولم يبال بإضاعتها دنيا وأخرى ويجوز اكتسابه على التمييز المحول من الفاعل وأمله سَفِهَتْ نفسه أى خفت ، وطاشت فحول الإسناد إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقلى للملابسة فصدل للمبالغة وهي أن السفاهة

سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمسكها بنفسه حتى سارت صفة لجأته ، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيرا لتلك الإيهام في الإسناد المجازي ، ولا يسكر عليه مجيء التمييز معرفة بالإضافة لأن تكبير التمييز أغلبي .

والقصود من قوله « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » تسفيه المشركين في إعراضهم عن دعوة الإسلام بعد أن بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإسلام مقام على أساس الحنيفية وهي مروة عديم بأنها ملة إبراهيم قال تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقال في الآية السابقة « ربنا واجلنا سُـلَـيْمَـنَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ » وقال « وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيُسْقَبُ - إِلَى قَوْلِهِ - فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ » .

وجملة « ولقد اسطغينا » مسطوفة على الجمل التي قبلها الآية على رتبة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماماً وضمن له النبوة في ذريته وأمره ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعواته .

وقد دلت تلك الجمل على اختيار الله لإياه فلا جرم أعقبت بمطف هذه الجملة عليها لأنها جامدة لفذلكتها وزائدة بذكر أنه سيكون في الآخرة من الصالحين . واللام جواب قسم محذوف وفي ذلك اهتمام بتقرير اسطغائه وسلاحه في الآخرة .

ولأجل الاهتمام بهذا الخير الأخير أكد بقوله وإياه في الآخرة لمن الصالحين بقوله وإياه في الآخرة إلى آخره اعتراض بين جملة اسطغينا وبين الظرف وهو قوله « إذ قال له ربه أسلم » ، إذ هو ظرف لاسطغينا وما عطف عليه ، قصد من هذه الظرفية التخلّص إلى منتبة أخرى ، لأن ذلك الوقت هو دليل اسطغائه حيث خاطبه الله بوحى وأمره بما تضمنه قوله « أسلم » من معاني جماعه التوحيد والبراءة من الحول والقوة وإخلاص الطاعة ، وهو أيضاً وقت ظهور أن الله أراد إصلاح حاله في الآخرة إذ كلُّ مُيسّر لما خلق له .

وقد فهم أن مفعول أسلم ومتملقه محذوفان يدلان من المقام أى أسلم نفسك لى كما دل عليه الجواب بقوله « أسلمت لرب العالمين » وشاع الاستثناء عن مفعول أسلم فنزل الفعل منزلة اللازم يقال أسلم أى دان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى « ولكن كن حنيفاً مسلماً » كما سيأتي قريباً .

وقوله قال أسلمت فصلت الجملة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه في « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وقوله مقال أسلمت يشعر بأنه بادر بالقول دون تريث كما اقتضاه وقوعه جواباً ، قال ابن عرفة إنما قال رب العالمين دون أن يقول أسلمت لك ليكون قد أتى بالإسلام وببديله اه .
يبقى أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالفاً عالماً حصل له إلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلاً رشداً .

﴿ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَسَىٰ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ 132

لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكمالات ذلك أن يحرصوا على دوام الحق في الناس متبهاً مشهوراً فكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفاء عنهم في الناس بأن لا يحدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيها حصل لهم منه ، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فكان لذلك أمراً قديماً يجدر أن يحتفظ به .

والإيصاء أمر أو نهى يتعلق بصلاح الخاطب خصوصاً أو عموماً ، وفي قوله تشر ،
خالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهى فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات إما بالنسبة للموصى ولذلك كثر الإيصاء عند توقع الموت كما سيأتي عند قوله تعالى « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تبدون من بدي » ، وفي حديث الرضا « وعظنا رسول الله موعظة ورجلٌ منها التوب » وذرفت منها النيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودعنا فأوصنا » الحديث ، وإما بالنسبة إلى الموصى كالوصية عند السفر في حديث معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لليمن « كن آخر ما أوصاني رسول الله حين وضعت رجلي في النرز أن قال حسن خلقك للناس » ، وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أوصني قال « لا تقضب » .

فوصية إبراهيم يعقوب إما عند الموت كما تشير به الآية الآتية « إذ حضر يعقوب الموت » وإما في مظان خشية القوات .

والضمير المجرور بالباء عائد على الله أو على الكلمة أى قوله « أسلمت لرب العالمين » فإن كان بالله فالمرى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه معه في حياته ، وإن كان الثاني فالمرى أنه أوصى بهذا الكلام الذى هو شعار جميع لمائى ما فى الله .

وبنو إبراهيم ثمانية : إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر ، وإسحاق وأمه سارة وهو ثانى بنيه ، ومديان ، ومدان ، وزمران ، ويقشان ، وبشباق ، وشوح ، وهؤلاء أمهم قطورة التى تزوجها إبراهيم بمدموت سارة ، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل فى التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمة مدين أصحاب الأبيكة وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر نزل أرض مديان وأن يثرون أو رعوثيل (هو شعيب) كان كاهن أهل مدين . وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رفقة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة ألف قبل المسيح فى حياة جده إبراهيم فكان فى زمن إبراهيم رجلاً ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بنى إسرائيل ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وعشرين وتسعمائة وألف قبل المسيح ودفن بمقبرة الكفيلية بأرض كنعان (بلد الخليل) حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام .

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بنى إسرائيل (الذى هو يعقوب) بوصية جدم فكما عرض بالشر كين فى أعراضهم من دين أوصى به أبوم عرض باليهود كذلك لأنهم لما اتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذى هو جامع نسبهم بمد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام .

وقوله « يا بنى » إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم وسيجيء ذكر وصية يعقوب . ولما كان فعل أوصى متضمناً للقول صح مجيئ جلة بمده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتفسر جلة أوصى ، وإنما لم يؤت بأن التفسيرية التى كثر مجيئها بمد جلة فيها معنى القول دون حروفه ، لأن أن التفسيرية تحتل أن يكون ما بعدها محكياً بلفظه أو بمناه والأكثر أن يحكى بالمعنى ، فلما أريد هنا التخصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنمه (ما عدا مخالفة المفردات الربنية) عولمت بمعاملة فعل القول نفسه فإنه لا يجيئ بمده أن التفسيرية بحال ، ولهذا

يقول المصريون في هذه الآية إنه مقدر قول عذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصي ونحوه مناسب للجملة المقتولة ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً .

واصطفى لكم . اختار لكم الدين أى الدين الكامل ، وفيه إشارة إلى أنه اختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اصطفى لك يدل على أنه ادخره لأجله ، وأراد به دين الحنيفية المسمى بالإسلام فلذلك قال فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون .

ومعنى فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون النهى عن مفارقة الإسلام أعنى ملة إبراهيم في جميع أوقات حياتهم ، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحى لا يدرك متى يأتيه الموت فهي أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالاتصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة فالمراد من مثل هذا النهى شدة الحرص على ترك النهى .

والعرب في النهى المراد منه النهى عن لازمه طرق ثلاثة : الأول : أن يجعلوا النهى عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلو بذلك على أن المراد تبي لازمه مثل قولهم لا تقس كذا أى لا ترتكب أسباب التسيان ، ومثل قولهم لا أعرفك تقبل كذا أى لا تقبل فأعرفك لأن معرفة التكلم لا ينهى عنها المخاطب ، وفي الحديث « فلا يذاذن أقوام عن حوضى » ، الثانى : أن يكون النهى عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد التكلم النهى عنه ولكن مما يتصل به أو يقارنه فيجمل النهى في اللفظ عن شيء ويقيد بمقارنه اللهم بأن النهى عنه مضطر لإيقاعه فإذا أوقفه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك لا أراك بشباب مشوهة ، ومنه قوله تعالى « فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون » ، الثالث : أن يكون النهى عنه ممكن الحصول ويجمله مفيداً مع احتمال القيام لأن يكون النهى عن الأمرين إذ اجتماعهما ولو لم يفعل أحدهما نحو لا تجشنى سائلاً وأنت تريد أن لا يسألك فلما أن يجىء ولا يسأل وإما أن لا يجىء بالرة ، وفي الثانية إثبات أن بنى إبراهيم ومحبوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم ، وفيه إيعاء إلى أن ما طرأ على بنيه بعد ذلك من الشرائع إنما اكتشفته أحوال عرشت وهى دون السكال الذى كان عليه إبراهيم ولهذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » وقال « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾¹³³

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ما وصى به إبراهيم بنيه فأجل هنا اعتماداً على ما صرح به في قوله سابقاً « يا بني إن الله اضطرني لكم الذين فلا تهمتن إلا وأنتم مسلمون » وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتعيد لإبطال قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » وإبطال لرعهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يحولون عنها . وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك قاله الواحدى والينوى بدون سند ، ويدل عليه قوله تعالى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسيباط كانوا هوداً أو نصارى » الآية فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب لإبطالاً للعاوى اليهود وتقصاً لمتقدمهم الذي لا دليل عليه كما أنبأ به الإنكار في قوله « أم كنتم شهداء » إلخ .

﴿أم عاقلون﴾ جملة «كنتم شهداء» على جملة «وأوصى بها إبراهيم بنيه» فإن أم من حروف العطف كيها وقت ، وهي هنا منقطعة للانتقال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر ، ولما كانت أم يلازمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » إلخ فالاستفهام هنا غير حقيق لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق ، فمبين أن الاستفهام مجاز : ومجمله على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازى ، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مألوف في الاستفهام الإنكارى ، ثم إن كون الاستفهام إنكارياً يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطاباً للمسلمين لأنهم ليسوا بمفظة حال من يدهى خلاف الواقع حتى ينكر عليهم ، خلافاً لما يجوز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين ، توهموا أن الإنكار يساوى النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهام الإنكارى وبين النفي المجرد فإن الاستفهام الإنكارى مستعمل في الإنكار مجازاً بدلالة المطابقة وهو يستلزم النفي بدلالة الاتزام ، ومن المحجب وقوع العشرى في هذه التفلة . فتبين أن الخطاب اليهود وأن الإنكار متوجه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام

وسابقه وهو ادعائهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته ، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بملئه إذ لم يشهدوا كما سيأتى ، فالمنى ما كنتم شهداء احتضار يعقوب . ثم أكل الله القصة تملياً وتعميلاً واستقصاء فى الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين اختصاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل فى حيز الإنكار ، فالإنكار ينتهى عند قوله « الموت » والبقية تسكلمة للقصة ، والقرينة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال فى مثله فإنه لا يُطال فيه السلفهم عنه بالإنكار ألا ترى إلى قوله تعالى « أشهدوا خلقهم » ، فلما قال هنا « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ، علم السامع موقع الإنكار ، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نبيد إلهكم لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل فى حيز الإنكار لأنهم لو ادعوا ذلك لم يفكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر ، وبذلك يستقر كلا الكلامين فى قراره ، ولم يكن داع لجمل أم متعلة بتقدير عذوف قبلها تكون هى مادللة ، كأن يقدر أكنتم فائنين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير ، ولا لجمل الخطاب فى قوله « كنتم » للمسلمين على معنى جعل الابتفهام للنفى المحض أى ما شهدتم احتضار يعقوب أى على حد « وما كنت بجانب الغربى » وحد « وما كنت لسيهم إذ يلقون أقلامهم » كما حاوله الزمخشري ومتابعوه ، وإنما حدها إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير مبهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم فى القول على من لم يشهدوه ، وتعليمهم ما جهلوه ، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أميدت إذ فى قوله « إذ قال لبنيه » ليكون كالبدل من « إذ حضر يعقوب الموت » فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً .

والشهداء جمع شهود بمعنى الشاهد أى الحاضر للأمر والشأن ، ووجه دلالة نفي الشاهدة على نفي ما نسبوه إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يشير فى نفوسهم الشك فى ممتقدم .

وقوله تعالى « قالوا نبيد إلهكم » هو من بقية القصة التى شهدوا المخاطبين محضها فهذا من مجيء القول فى الماورات كما قدمنا ، فقله « قالوا أنجمل فيها من يسد فيها » فيكون الكلام نفياً لشهودهم مع إفادة تلك الرصية ، أى ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلفها

فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضروري وبختم وأنكر عليهم حتى رجعوا إلى النظر في الطرق التي استندوا إليها فبطلوا أنها طرق غير موسلة ، وبهذا تملون وجهة الاقتصار على تقي الحضور منع أن تقي الحضور لا يدل على كذب المدعى لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فالقصد هنا الاستدراج في إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدعيها .

وقوله كمالى « إذ قال لبنيه » بدل من إذا حضر يعقوب الموت ، وفائدة الجيء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال أم كنتم شهاداً إذ قال يعقوب لبنيه عند الموت ، هي قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها ، وقصد الإجمال ثم التفصيل لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيحكي بعدها فيترقبه السامع .

وهذه الرواية جاءت عند الموت وهو وقت التمجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة في آخر ما يبق من كلام الموصى فيكون له رسوخ في نفوس الموصين ، أخرج أبو داود والترمذي عن الربيع بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وقرت منها الميون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا » الحديث .

وجاء يعقوب في وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطلع على خالص طوبتهم ليناقى إليهم ما سيوصيهم به من التذكير وجيء في السؤال بما الاستفهامية دون من لأن ما هي الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعبده العابدون .

واقرن ظرف (بمدي) بحرف من لقصد التوكيد فإن من هذه في الأصل ابتدائية فتوكل جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت في أول الأزمدة بعد الزوال ثم عوملت بمعاملة حرف تأكيد .

وبنو يعقوب هم الأسباط أى أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بني إسرائيل وهم اثنا عشر ابناً : راووب ، وشمعون ، ولاوى ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، (وهؤلاء أهم ليثة) ويوسف ، وبنيامين ، (أمهما راحيل) ودان ، وقتلى ، (أمهما بلهة) وجاد ، وأشير (أمهما زلفة) .

وقد أخبر القرآن بأن جسيمهم سادوا أنبياء وأن يوسف كان رسولا .
وواحد الأسباط سبط بكسر السين وسكون الباء وهو ابن الابن أى الحفيد ، وقد

اختلف في اشتقاق سبط قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا أمما » في سورة الأعراف عن الزجاج الأظهر أن السبط عبراني عرب له . قلت وفي البرانية سبط بتحتية بمد السين ساكنة .

وجملة قالوا نعبد إلهك جواب عن قولهم ماتميدون جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استئنافاً لأن الاستئناف إما يكون بمد تمام الكلام ولا تمام له قبل حصول الجواب ، وحىء في قوله نعبد إلهك معرقاً بالإضافة دون الاسم الملم بأن يقول نعبد الله لأن إضافة إله إلى ضمير يعقوب وإلى آباءه تعيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآبؤه يصفون الله بها فيها لقته لأبنائه منذ نشأهم ، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأنهم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين ثم كان موت يعقوب في أرض الفراعنة وكانوا يمدون آلهة أخرى .

وأيضاً من فوائد تعريف الذي يمدونه بطريق الإضافة إلى ضمير إيهيم وإلى لفظ آباءه أن فيها إيعاء إلى أنهم مقتدون بسلتهم .

وفي الإتيان بمطف البيان من قولهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ضرب من عمن الاطراد تنويعها بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قمين :

إن يقتذك فقد ثقلت عروشهم بمُتَبِّةِ بن الحارث بن شهاب

وإعاً أعيد المضاف في قوله وإله آباءك لأن إعادة المضاف مع الممطوف على المضاف إليه أفصح في الكلام وليست بواجبة ، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التثنية ولأن المم بمثلة الأب .

وقدم مضي التعريف إبراهيم وإسماعيل .

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة ولد سنة ١٨٩٦ ست وتسعين وثمانمائة وألف قبل ميلاد المسيح وهو جد بني إسرائيل وغيرهم من أمم تقرب لهم .

واليهود يقولون إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق ، والحنى أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في سنه حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال

ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط، وتوفى إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه في مقبرة الكفيلة في حبرون (بلد الخليل) وقوله «إلهاً واحداً» توضيح لصفة الإله الذي يعبده هؤلاء، إلهاً يجل من إلهك ووقع إلهاً حلاً من إلهك مع أنه مرادف له في لفظه ومعناه، إنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بواحد فالحال في الحقيقة هو ذلك الوصف، وإنما أريد لفظ إلهاً ولم يقتصر على وصف واحد لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب في الإعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله، وهذا أسلوب من الفصاحة إذ يباد اللفظ ليبين عليه وصف أو متعلق ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبهاً، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد ومنه قوله تعالى «وإذا مروا باللغو مروا كراماً» وقوله «إن أحسنتم أحسنتم لأصمكم» وقوله «واتقوا الذي أمركم بما تملكون أمركم بأنفسم وبين» إذ أعاد فعل أمركم وقول الأحوص الأنصاري :

فَإِذَا تَزَوَّلَ تَزَوَّلُ مِنْ مَتَحَمَّطٍ تَخَنَّى بِوَادِرِهِ عَلَى الْأَفْرَانِ

قال ابن جني في شرح الحماسة «محال أن تقول إذا قت قت لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المفاد منه التناوذة، ومثله قول الله تعالى «هؤلاء الذين أعطيناكم كافرين» وقد كان أبو علي امتنع في هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندي على ما عرفتكم.

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله إلهاً واحداً بدلاً من إلهك بناء على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل «لنفسن بالناسية ناسية كاذبة»، أو أن يكون منصوباً على الاختصاص بتقدير أمدح فإن الاختصاص يجيء من الاسم الظاهر ومن ضمير الغائب . وقوله ونحن له مسلمون جملة في موضع الحال من ضمير نبيد، أو مقطوعة على جملة نبيد، جيء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بند أن أفيد بالجملة الفعلية المبطون عليها معنى التجدد والاستمرار .

﴿ تِلْكَ أَمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنْظَوْنَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ ١٣٤

عقب الآيات المتقدمة من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمنت التناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم وكأن ذلك قد يتخلل منه الفرورون عذرا لأنفسهم فيقولون نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكا لنجاتنا ، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالانكسار . والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤن لفظه وهو أمة .

والأمة تقدم بيانها أننا عند قوله تعالى « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » .

وقوله قد خلت صفة لأمة ومعنى خلت مضت ، وأصل الخلاء الفراغ فأصل معنى خلت خلا منها المكان فأنشد الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة الجواز العقلي لنكتة المبالغة ، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن كونها خلت مما لا يحتاج إلى الإخبار به ، ولذا فقوله لها ما كسبت الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصل من يجعل .

والخطاب موجه إلى اليهود أى لا ينفعكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متبعين طريقهم ، فقوله لها ما كسبت تهديد لقوله ولكم ما كسبت إذ هو المقصود من الكلام ، والمراد بما كسبت وبما كسبت ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها ولكم ، ولك أن يجعل الكلام من نوع الاحتباك والتقريب لها ما كسبت وعليكم ما كسبت أى إنهم . ومن هذه الآية ونظائرها انزع الأشعري التعبير عن فعل المبد بالكسب .

وتقديم السندين على السند إليهما فورها ما كسبت ولكم ما كسبت لتعبر السند إليه على السند أى ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها وما كسبت لا يتجاوزكم ، وهو قصر إضافي لقلب اعتقاد المخاطبين فإنهم لفرورهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزىل ما ارتكبه هم من النامى أو يحمله عنهم أسلافهم .

وقوله ولا تسألون عما كانوا يعملون معطوف على قوله لها ما كسبت وهو من تمام التضمين

لمنى خلت ، فإن جمعت لها ما كسبت ولكم ما كسبت منها ما كسبت منها بالأعمال الصالحة فقلوه ولا تسألون الخ تسكيل للأقسام أى وعلى كل ما عمل من الإثم ولذا عبر هنالك بالكسب للتعارف فى الادخار والتنافس وعبر هنا بالعمل . وإنا نرى السؤال من العمل لأنه أقل أنواع المؤاخذه بالجرعة فإن المرء يؤخذ بجرعته فيسأل عنها ويماقب وقد يسأل المرء عن جرعة غيره ولا يمقاب كما يلام على القوم فعل بمضهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب قال زهير :

لمرى لنمّ الحى جرّ عليهم بما لا يؤاتيهم حصين بن ضمضم

ففى أصل السؤال أبلغ وأمثل للأمرين ، وإن جمعت قوله ولكم ما كسبت مراداً به الأعمال النسيئة المحيطة بهم كان قوله ولا تسألون الخ احتراسا واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص أى كل فريق يختص به عمله أو تيمنته ولا يلحق الآخر من ذلك شئ . ولا السؤال عنه ، أى لا نحاسبون بأعمال سلفكم وإنما نحاسبون بأعمالكم .

﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ﴾

الظاهر أنه عطف على قوله ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ، فإنه بعد أن ذمهم بالدول عن تلقى الإسلام الذى شمل خصال الحنيفية بين كيفية إعراسهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى فى اليهودية والنصرانية أى كل فريق منهم حصروا الهدى فى دينه .

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا فى جواب الأمر فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهوديا لا يراه اليهود مهتديا ومن لم يكن نصرانيا لا يراه النصارى مهتديا أى تقوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم .

والرأى فى قال مائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب فى وقالوا أى كنتم شهداء . وقوله ولكم ما كسبت ؛ وأوفى قوله أو نصارى تقسيم بعد الجمع لأن السامع يرد كلاً إلى من قاله ، وجزم تهتدوا فى جواب الأمر للإيذان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية قلستم مهتدين .

﴿ قُلْ بَلْ مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ ١٣٥

جريت جملة قل من الماطف لوقوعها في مقام الحوار مجاورة لقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا على نحو ما تقدم أى بل لا اعتداء إلا باتباع ملة إبراهيم فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان .

واقصبت ملة بإظهار تتبع لدلالة المقام لأن كونوا هودا بمعنى اتبعوا اليهودية ، ويجوز أن ينصب مطلقاً على هودا والتقدير بل نكون ملة إبراهيم أى أهل ملته كقول عدى بن حاتم لما وفد على النبي صلى الله عليه وسلم ليسلم : إني من دين أو من أهل دين يعنى النصرانية ، والحنيف فمیل بمعنى فاعل مشتق من الحنف بالتحريك وهو الميل في الرجل قالت أم الأنحف ابن قيس فإيا ترقصه به :

والله لولا حنف برجله ما كان في فتيانكم من مثله

والمراد الميل فيذهب أن الذى به حنف يعيل في مشيه عن الطريق المتباد . وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا في ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلاً منهم فلقب بالحنيف ثم صار الحنيف لقب مدح بالقلبية . والوجه أن يجعل حنيفاً حالاً من إبراهيم وهذا من مواضع الاتفاق على صحة بحىء الحال من المضاف إليه ولك أن تجعله حالاً للملة إلا أن فيملاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حدلأن رحمة الله قريب من المحسنين أى إحسانه أو تشبيهه فمیل إلخ بمعنى فاعل بفمیل بمعنى مفعول .

وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامى من إبراهيم .

وقوله وما كان من المشركين جملة هى حالة ثانية من إبراهيم وهو احتراق ثلاثين من المشركين بقوله بل ملة إبراهيم أى لا نكون هوداً ولا نصارى فيقوم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من الدح له بمد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى « وما صاحبكم بمجنون » غلط فيه صاحب الكشف غلطاً فاحشاً كما سيأتى .

﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لِلْمُتَسَلِّمِينَ ﴾ ١٣٦

بدل من جملة « قل بل ملة » لتتصیل كيفية هاته الملة بمد أن أجل ذلك في قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفي. والأمر بالقول أمر بما يتضمنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بمحصل فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية، ليرغب في ذلك الراغبون ويكبد عند سماعه الماندون وليكون هذا كالاكتراث بمد قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفي أي نحن لا نطعن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أوتى النبيون ولا نكذبهم ولكننا مسلمون لله بدين الإسلام الذي بقى على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلا لها وكإلا لمراد الله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التي جاءت بمد إبراهيم كمنرجات الطريق سلك بالأثم فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بمد إبراهيم كما يسلك بمن أتبعه السير طريق منمرج ليهدا من ركر السيارة في الهجعة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بمد حين إلى الجادة، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدى بقوله وما أنزل إلينا، واختتم بقوله ونحن له مسلمون، ووُسْطَ ذكر ما أنزل على النبيين بين ذلك.

وجمع الضمير ليشمل النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك. وجملة بدلا يدل على أن المراد من الأمر في قوله « قل بل ملة » النبي وأُمَّته.

وأورد الضمير في الكلامين اللذين للنبي فيها مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبعوث لإرشادهم وزجرهم وذلك في قوله « قل بل ملة إبراهيم » إلخ وقوله الآتي - « قل أتأجروننا في الله » وجمع الضمير في الكلام الذي للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون الأمور به في سياق التعاليم أعنى قوله « قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ » إلخ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك من قبل فإيا تضمنته علوم الرسالة، ولذلك لم يخل واحد من هاته الكلمات، عن الإيدان بشمول الأمة مع النبي، أما هنا فظاهر بجمع الضمائر كلها، وأما

في قوله « قل بل ملة » إلخ فلكونه جواباً مالياً لقولهم « كونوا هوداً » بضمير الجمع فلم أنه رد عليهم بلسان الجمع ، وأما في قوله الآتي « قل أنا جئناكم » فلا أنه بحد أن أورد قل جمع الضمائر في « أنا جئناكم » وربنا ، ولنا ، وأعمالنا ، ونحن ، وغلمان » ، فانظر بدائع النظم في هاته الآيات ودلائل إيجازها .

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق ، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع .

والمراد بما أنزل إلينا القرآن ، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحى وما أوتوا من الكتب ، والمعنى أنا آمنا بأن الله أنزل تلك الشرائع ، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً ، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه ، ولذلك قدم « وما أنزل إلينا » للاهتمام به ، والتمهيد في جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفي بعضها بلفظ أوتى تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً ، وإعاً لم يفرّد أحد القمطين ولم تعطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنبا لتتابع المتعلقات فإنه كتتابع الإنشاقات في ما نرى .
والأسباط تقدم ذكرهم آتيا .

وجملة « لا تفرق بين أحد منهم » حال أو استئناف كأنه قيل كيف تؤمنون بجميعهم فإن الإيمان بحق الواحد منهم ، وهذا السؤال المقدر ناشئ عن ضلالة وتمصّب حيث يعتقدون أن الإيمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تركية أحد لا تتم إلا بالظن في غيره ، وهذه زلة في الأديان والمذاهب والتحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة في الأمم والتلازمة فاعتلمها الإسلام ، قال أبو علي بن سينا في الإشارات ردا على من اتصّر في الفلسفة لأرسطو وتنقص أفلاطون « والملم الأول وإن كان عظيم القدر لا يخرجنا التثناء عليه إلى الظن في أساتيد » .

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم ، فالقصد عدم التفرقة بينهم في الإيمان ببعضهم ، وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض .
وأحد أصلا وحده بالواو ومثناء منفرد وهو لنة في واحد ومخفف منه وقيل هو صلة مشبهة فأبدلت واوه همزة تخفيفاً ثم سار بمعنى الفرد الواحد فحارة يكون بمعنى ما ليس بمتعدد وذلك

حين يجرى على خبر عنه أو موصوف نحو « قل هو الله أحد » واستعماله كذلك قليل في الكلام ومنه اسم العدد أحد عشر ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشيء يدل على جنس نحو خذ أحد التوبين ويؤنث نحو قوله تعالى « فذكر أحدهما الأخرى » وهذا استعمال كثير وهو قريب في المعنى من الاستعمال الأول ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لكنه لا يبين بل يعمم وتسميته قد يكون في الإثبات نحو قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ، وقد يكون تسميته في النفي وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى « فامتنع من أحدهن حاجزين » وقول الرب: أحد لا يقول ذلك ، وهذا الاستعمال يفيد الموم كشأن التكرات كلها في حالة النفي .

وهذا يظهر أن أحد لفظ معناه واحد في الأصل وتصريفه واحد ولكن اختلفت مواقع استعماله المتفرقة على أصل وضمه حتى سارت بمنزلة معانٍ متعددة وصار أحد بمنزلة الترادف ، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للملاء في لفظ أحد وهو ما احتفل به القرافي في كتابه «المقد المنظوم في الخصوص والموم» .

وقد دلت كلماته على محذوف تقديره وآخر لأن بين تقتضي شيئين فأكثر .

وقوله « ونحن له مسلمون » القول فيه كالتقول في نظيره التقدم أننا عند قوله تعالى « إلهنا واحداً ونحن له مسلمون » .

﴿ فَإِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَسْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ ١٥٧

كلام مترس بين قوله « قولوا آمنا بالله » وقوله « سبغة الله » والفاء للتفريع ودخول الفاء في الاعتراض واردة في الكلام كثيراً وإن تردد فيه بعض النحاة والتفريع على قوله « قولوا آمنا بالله » . والمراد من القول أن يكون إعلاننا أي أعلنوا دينكم وأجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا « كونوا هوداً أو نصارى » فليأتهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافاً لأعصم أنهم عليه من قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ماداموا غير مؤمنين بالإسلام .

وجاء الشرط هنا بحرف إن الفيدة للشك في حصول شرطها إيدانا بأن إيمانهم غير
مرجو .

والباء في قوله « بمثل ما آمنتم به » للابسة وليست للتمدية أى إيماناً مما تلا لإيمانكم ،
فالمانلة بمعنى المساواة في العقيدة والشبهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً
فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق ، وقيل لفظ مثل زائد ، وقيل الباء للآلة
والاستعانة ، وقيل الباء زائدة ، وكلها وجوه متكفلة .

وقوله « وإن تولوا فإنما هم في شقاق » أى فقد تبين أنهم ليسوا طالبي هدى ولا حق
إذ لا آيين من دعوتكم إياهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة .

والشقاق شدة المخالفة ، مشتق من الشق بفتح الشين وهو الفلق وتريق الجسم ، وجرى
بني للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم . والإيتان بيان هنا مع أن
توليهم هو المظنون بهم لجرد الشاكلة لقوله فإن آمنوا .

وفرع قوله سيكيلكمهم الله على قوله فإنما هم في شقاق ، تليتها للنبي صلى الله عليه وسلم
لأن إعلامه بأن هؤلاء في شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتخرج
له السامع فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم .

والسين حرف يحض المضارع للاستقبال فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف
سوف والأصح أنه لا فرق بينهما في سوى زمان الاستقبال . وقيل إن سوف أوسع مدى
واشتهر هذا عند الجاهل فصاروا يقولون سوفه إذا ما طل الوفاء بالآخر ، وأحسب أنه لا يحصى
من التفرقة بين السين وسوف في الاستقبال ليكون لموقع أحدهما دون الآخر في الكلام
البلغ خصوصية ثم إن كليهما إذا جاء في سياق الوعد أفاد تخفيف الوعد ومنه قوله تعالى
« قال سأستغفر لك ربى » فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه
يكفيه سوء شقاقهم .

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم فإنهم كانوا أهل تمصب لدينهم وكانوا معتضدين
بأتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم ، وكفاية النبي كفاية لأمته لأنه ما جاء لشيء
ينفع ذاته .

وهو السميع العليم أى السميع لأذام بالقول العليم بضائرهم أى اطمئن بأن الله كافيك ماتتجر من شرهم وأذام بكثرتهم ، وفى قوله « فسيكفيهم الله وهو السميع العليم » وعد ووعد .

﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ ١٣٥

هذا متصل بالقول المأمور به فى « قولوا آمنا بالله » وما بينها اعتراض كما علمت والمعنى آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله .

وصبغة بكسر الصاد أصلها صبغ بدون علامة تأنيث وهو الشيء الذى يصبغ به بزة فعمل الدال على معنى المفعول مثل ذبح وقشر وكسر وفلق . واتصاله بعلامة التأنيث لإرادة الوحدة مثل تأنيث قبرة وكرة وفلقة . فالصبغة الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به . واتصاله على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله أى صبغنا صبغة الله كما انتصب « وعد الله لا يخاف الله وعده » بمد قوله « ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم » بتقدير وعدم النصر . أو على أنه بدل من قوله « ملة إبراهيم » أى الملة التى جعلها الله شاراتنا كالصبغة عند اليهود والنصارى ، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل آمنا بالله والتقدير آمنا إيماناً صبغة الله ، وهذا هو الوجه اللائق لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة ، وما ادعاه صاحب الكشف من أنه يفضى إلى تفكيك النظم تهويل لا يبعأ به فى الكلام البليغ لأن الثام المانى والسياق يدفع التفكك ، وهل الاعتراض والتمايزات إلا من قبيل الفصل يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككا فى المانى ، وجنله صاحب الكشف تبعاً لسيبويه مصدراً مبنياً لعلالة مثل الجلسة والشية وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه أى لشيء هو عينه أى أن مفهوم المؤكد (بالفتح) والتأكيد متحدان فيكون مؤكداً لآمنا لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد انتصاب وعد الله من قوله تعالى « وعد الله لا يخلف الله وعده » تؤكداً لضمون الجملة التى قبله وهى قوله « ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء » وفيه تكلفان لا يحتميان .

والصبغة هنا اسم للماء الذى يتنقل به اليهود عنراًناً على التوبة لشفرة الذنوب والأصل فيها عندهم الاعتقال الذى جاء فرضه فى التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة

عن الخطيئة من نفسه أو عن أهل بيته ، والافتسال الذي ينتسله الكاهن أيضا في عيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام ، وعند النصارى الصبغة أسلمها التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنة النبي ، يحيى بن زكريا لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى يسلط بمض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رخصا للتطهر الروحاني وكانوا يسمون ذلك « مموذيت » بذال معجمة وبتاء فوقية في آخره ويقولون أيضا مموذيتا بألف بعد التاء وهي كلمة من اللغة الأرامية معناها الطهارة ، وقد عربها العرب فقالوا مموذية بالذال المهلة وهاء تأنيث في آخره وباءؤه التحتية مخففة ، وكان عيسى بن مريم حين تمجد بماء المموذية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كثير اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيى فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيى وعيسى فرفض اليهود التعميد ، وكان عيسى قد عمد الحواريين الذين آمنوا به ، فقرر في سنة النصارى تعميد من يدخل في دين النصرانية كبيرا ، وقد تمجد قسطنطين قيصر الروم . حين دخل في دين النصرانية ، أما من يولد للنصارى فيمعدونه في اليوم السابع من ولادته . وإطلاق اسم الصبغة على المموذية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك النسل صبغة ، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية وظاهر كلام الراتب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال « وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء مموذية يزعمون أن ذلك صبغة لهم » ، أما وجبة تسمية المموذية (صبغة) فهو خفي إذ ليس ماء المموذية لون فيطلق على التلطيخ به مادة ص ب غ وفي دائرة المعارف الإسلامية^(١) أن أصل الكلمة من العبرية ص ب ع أي غطس . فيقتضي أنه لما عرب أبداوا العين المهلة غمينا معجمة لعله لندرة مادة ص ب العين المهلة في المشتقات وأيا ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المموذية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجه تخييل إذ تخيلوا أن التعميد يكسب العمد به سنة . النصرانية ويولونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم وأنشدوا لبعض ملوك

حمدان :

(١) في مادة الصابغة .

وكل أناس لهم صينة وصينة همدان خير الصين
صيننا على ذلك أبناءنا فأكرم بصينتنا في الصين

وقد جعل النصارى في كتابهم أحوالاً صنية فيها ماء يزعمون أنه غلوط يبقا الماء الذي أهرق على عيسى حين مده يحمي وأن ما تقاطر منه جمع وصب في ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخطو عن جزء من الماء الذي تقاطر من انفصال عيسى حين تممده كما ذلك في أوائل الأناجيل الأربعة .

فوله « صينة الله » رد على اليهود والنصارى مما أما اليهود فلأن الصينة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم ، ولما كانت الممودية مشروعة لهم لثنية تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صينة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله « قولوا آمنا بالله » إلى قوله « وعن له مسلمون » أي إن كان إيمانكم حاصلًا بصينة القسيس فيأمننا بصين الله وتلويته أي تكييفه الإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه ، فإطلاق الصينة على الإيمان استمارة علاقها للشابية وهي مشابهة خفية حسنًا قصد المشاكلة ، والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستمارة وإنما قصد المشاكلة باحث على الاستمارة ، وإنما سماها الماء المشاكلة لفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استمارة ومموها المشاكلة ، وإنما الإتيان بالاستمارة لئلا يمشاكلة لفظ لفظ وقع معه . فإن كان اللفظ المقصود مشاكلة مذكورة في المشاكلة ، ولنا أن نصفها بالمشاكلة التحقيقية كقول ابن الرقيم (١) .

قلوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطلبوا لي جبةً وقيما

استمار الطبع للخطاطة لمشاكلة قوله نجد لك طبعه ، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوماً من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول أبي تمام :

من يُبلغ أفاء يربى كلها أُنّي بنيت الجار قبل العزل

استمار البناء للاستعطاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدر في الكلام المعلوم

(١) هو أحد بن عبد الأطلاكي ويكنى أبا حامد تولى سنة ٣٩٩ وكنى أبا الرقيم (براء مفتوحة وفاء مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره فاف) ولم ألق على مناه وهو ليس بمرئي ولله لفظ منزل وقيل هنا البيت قوله :

إخواننا قصدوا الصبح بسحرو فأني رسولهم إلى خصيما

من قوله قبل المنزل ، وقوله تعالى « صينة الله » من هذا التقييم والتقدير في الآية أدق من تقدير بيت أبي تمام وهو مبني على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله « كونوا هودا أو نصارى » على ما يتضمنه من التعميد .

والاستفهام في قوله « ومن أحسن من الله صينة » إنكارى ومعناه لا أحسن من الله في شأن صينته ، فانتصب صينة على التمييز ، تميز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدّر بمد من في قوله « ومن أحسن » والتقدير ومن صينته أحسن من الله أى من صينة الله قال أبوحيان في البحر المحيطة وقل ما ذكر النحاة في التمييز المحول عن المبتدأ .

وقد تأتى بهذا التحويل في التمييز لمجاز بدعي إذ حذف كلتان بدون لبس فإنه لما أسندت الأحسية إلى من جاز دخول من التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف لأن ذلك التحويل جميل ما أضيت إليه صينة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسية فلم أن الفضل عليه هو المضاف التقدرأى ومن أحسن من صينة الله .

وجملة « ونحن له عابدون » مطلق على آمنا وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله له عابدون إفادة قصر إضافي على النصارى الذين اسقطوا بالعمودية لكنهم مبدؤا المسيح .

﴿ قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾

استئناف عن قوله قولوا آمنا بالله كما تقدم هنا لك ، وتحاجونا خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتي « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى » .

والاستفهام للتعجب والتوبيخ ، ومعنى الحاجة في الله الجدال في شئونه بدلالة الاختصاص إذ لا حاجة في ذات بما هي ذات والراد الشأن الذي حل أهل الكتاب على الحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بيته محمد صلى الله عليه وسلم من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضله وفضل أمته ، وعاجتهم راجعة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته .

فلذلك كان لقوله وهو ربنا وربكم موقع في تأييد الإنكار أى بلغت بكم الوقاحة إلى أن تحاجونا في إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا كما هو ربكم فلماذا لا يمن علينا بما منَّ به عليكم .

فجملته وهو ربنا حالية أى كيف تحاجونا في هاته الحالة المروفة التي لا تقبل الشك ، وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع الحاجة ، وكذلك جملة ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم وهي عطف على الحال ارتقاء في إبطال مجادلهم بمد بيان أن المربوبية تؤهل للمعاملة كما أهلهم ارتقى فجمل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال الصالحة فلعله أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا فتمالوا فانظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا تجدوا حالنا أقرب إلى الصلاح منكم .

قال البيضاوى « كأنه أزمهم على كل مذهب يتحونه إغاما وتبكيता فإن كرامة النبوة إما تفصل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء وإما إفاضة حق على المستدين لها بالمواظبة على الطاعة فلك أن لكم أعمالا ربما يمتريها الله في إعطائها فلنا أيضا أعمال » .

وتقديم المجرور في لنا أعمالنا للاختصاص أى لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تحاجونا في أنكم أفضل منا ، وعطف ولكم أعمالكم احتراس لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين للمخاطبين في أعمالهم وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص التكلمين بما عملوا مع الاشتراك في أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى « ولى دين » على قوله « لكم دينكم » .

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى « وإنا أوياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » .

وجملة « ونحن له مخلصون » عطف آخر على جملة الحال وهي ارتقاء ثالث لإظهار أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فيهم وإن اشتركوا مع الآخرين في المربوبية وفي الصلاحية لصدور الأعمال الصالحة فالمسلمون قد أخاضوا دينهم لله وغالفوه قد خلطوا عبادة الله بعبادة غيره ، أى فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منكم إليه .

والجملة الاسمية منيعة الدوام على الإخلاص كما تقدم في قوله « ونحن له مسلمون » .

﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا يَهُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ مَا أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

أم منقطعة بمعنى بل وهي مضرب للانتقال من غرض إلى غرض وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار وذلك لبلغهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كإدلال عليه قوله تعالى «قل ءأنتم أعلم أم الله» وللدلالة آيات أخرى عليه مثل «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا» ومثل قوله «يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تفكرون» والأمة إذا انفست في الجهالة وصارت عقائدها غرورا ومن دون تدر اعتقدت ما لا ينتظم مع الدليل واجتمعت في عقائدها التناقضات ، وقد وجد النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام في الكعبة فتلا قوله تعالى «ما كان إبراهيم - إلى قوله - وما كان من المشركين» وقال والله إن استقسم بها قط، وقال تعالى في شأن أهل الكتاب «وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تفكرون» فرمام يفقد التمثل . وفرا الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بن ياء النائب وقرأ ابن عامر وحزة والكسائي وحفص عن عاصم بناء الخطاب على أن أم متصلة بمادة لقوله أتجاجوننا في الله فيكون قوله «قل ءأنتم أعلم أم الله» أمراً ثانياً لاحقاً لقوله «قل أتجاجوننا» وليس هذا الحمل يمتحن لأن في اعتبار الالتفات مناسبا من ذلك .

ومعنى «قل ءأنتم أعلم أم الله» التقدير ، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا وهذا كقوله في سورة آل عمران «قل يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تفكرون» .

وقد استفيد من التقرير في قوله «قل ءأنتم أعلم أم الله» أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكنتمته خاصتهم ولذلك قال «ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله» يشير إلى خاصة الأحيار والزهبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والنزور والضلالة وهم ساكتون لا ينبرون عليهم إرضاء لهم واستجلابا لمحبتهم وذلك أمر إذا طال على الأمة نموده

وظلت جهالتها علما فلم ينجم فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى الصالحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

هذا من جملة القول المحكي بقوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقول لم ذلك فذكر أياً لهم بالهدى الذى فى كتبهم حتى أن يراجعوا أنفسهم ويبدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيثوا إلى الحق إن كانوا متمسكين بالسكارة . ومن فى قوله « من الله » إهدائهم أى شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله . والواو عاطفة جملة « ومن أظلم ممن كتم شهادة » على جملة « ءأنتم أعلم أم الله » .

وهذا الاستهتام التقريرى كناية عن عدم اغترار المسلمين بقولهم إن إبراهيم وأبنائه كانوا هودا أو نصارى وليس هذا احتجاجا عليهم . وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » بقية مقول القول وهو تهديد لأن التادر إذا لم يكن غافلا لم يكن له مانع من العمل بمقتضى هله وقد تقدمت نظائر هذا فى مواضع .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

تكرير لنظيره الذى تقدم آتيا لزيادة رسوخ مدلوله فى نفوس السامعين اهتماما بما تضمنته لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يقتنع فيه بمرة واحدة ومثل هذا التكرير وارد فى كلام العرب ، قال لبيد .

فَتَنَازَعَا سَيْطَانًا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُخَانٍ مُّشْمَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا
مُشْمُولَةٌ غُلَّتْ بِنَابِتٍ عَرَفَجٍ كَدُخَانٍ نَارٍ سَاطِعَةٍ أَسْتَأْمَأُهَا^(١)

فإنه لما شبه النار الطيار بالنار المشبوبة واستطرد بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادت أدهانا وأوقدت بالفرج الطيب لكثرة دخانه ، أماد التشبيه ثانيا لأنه غريب مبتكر .

(١) الضير الذى لحاز الوحش وإتانه المذكورين فى قوله قبله « أو ملحق وسقت لاحق للاحه » ومعنى تنازعا تناجعا فى غار محمد والبط الطويل يلو ظله فى الشمس والمنطقة سفة موصوف محذوف أى نار والمنطقة التى هبت عليها ريح الشمال وثابت العرفج الجديد نباته ، والعرفج نبت معروف .

فصل القسم الثاني من الجزء الأول

- 395 وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة
- 401 قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
- 404 ونحن نسيح بحمدك وقدرس لك
- 406 قال إني أعلم ما لا تعلمون
- 407 وعلم آدم الأسماء كلها
- 411 ثم عرضهم على الملائكة - إلى - إن كنتم صادقين
- 413 قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم
- 416 قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم
- 417 فلما أنبأهم بأسمائهم
- 417 قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض
- 418 وأعلم ما تبون وما كنتم تكتمون
- 420 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا - إلى - من الكافرين
- 428 وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة - إلى - من الظالمين
- 433 فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه - إلى - ومتاع إلى حين
- 437 فنفخى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم
- 440 قلنا اهبطوا منها جميعا - إلى - هم فيها خالطون
- 447 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - وإدري قارهيون
- 458 وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم
- 460 ولا تكونوا أول كافر به
- 463 ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا
- 469 وإدري فاتقون

470 ولا تلبسوا الحقَ بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
 472 وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين
 474 أقامرون الناس بالبروتسون أنفسهم - إلى - أفلا تعقلون
 477 واستعينوا بالصبر والصلاة - إلى - اليه راجعون
 482 يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - العالمين
 484 واقفوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا - إلى - ولاهم ينصرون
 489 وإذ نجيناكم من آل فرعون - إلى - من ربكم عظيم
 494 وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم - إلى - وأنتم تنظرون
 496 وإذ أعدنا موسى أربعين ليلة - إلى - لعلكم تشكرون
 501 وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون
 502 وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم - إلى - الثواب الرحيم
 505 وإذ قتلتم ياموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله - إلى - لعلكم تشكرون
 509 وظللتنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى - إلى - يظلمون
 512 وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية - إلى - بما كانوا يفسقون
 517 وإذ استسقى موسى لقومه - إلى - في الارض مفسدين
 520 وإذ قتلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد - إلى - ما سألتكم
 526 وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباعوا بغضب من الله
 529 ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله - إلى - وكانوا يعتدون
 531 إن الدين آمنوا والذين هادوا - إلى - ولاهم يحزنون
 541 وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور - إلى - من الخاسرين
 543 ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت - إلى - للمعتقين
 546 وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم - إلى - من الجاهلين
 548 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - ما قومرون
 553 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها - إلى - تسمى الناظرين
 554 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - الآن جئت بالحق
 556 فذبحوها وما كادوا يفعلون

- 559 وإذ قتلتم نفسا - إلى - لعلكم تفلتون
- 562 ثم قست قلوبهم من بعد ذلك - إلى - عما تعملون
- 566 أفطمعون أن يؤمنوا لكم - إلى - وهم يعلمون
- 569 وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - وما يفلنون
- 573 ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب - إلى - إلاّ يظنون
- 575 فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم - إلى - مما يكسبون
- 579 وقالوا لن نمسنا النار إلاّ أياما معدودة - إلى - هم فيها خالدون
- 582 وإذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل - إلى - وأنتم معرضون
- 585 وإذا أخذنا ميثاقكم لاتفسكون دماءكم - إلى - والعدوان
- 589 وإن ياتوكم أسارى قتادوهم - إلى - ولاهم ينصرون
- 592 ولقد آتينا موسى الكتاب - إلى - وفريقا يقتلون
- 599 وقالوا قلوبنا غلف - إلى - قليلا ما يؤمنون
- 601 ولما جاءهم كتاب من عند الله - إلى - على الكافرين
- 603 بشما اشتروا به أنفسهم - إلى - عذاب مهين
- 606 وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 609 ولقد جاءكم موسى بالبينات - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 613 قل إن كانت لكم الدار الآخرة - إلى - والله عليم بالظالمين
- 617 ولتجدنهم أحرم الناس على حياة - إلى - بصير بما يعملون
- 619 قل من كان عدوا لجبريل - إلى - عدوا للكافرين
- 624 ولقد أنزلنا إليك آيات بينات - إلى - كأنهم لا يعلمون
- 626 واتبعوا ما تنزل الشياطين - إلى - يعلمون الناس السحر
- 639 وما أنزل على الملكين ببابل - إلى - فلا تكفر
- 644 فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه - إلى - ولا يفهمهم
- 646 ولقد علموا لمن اشتراه - إلى - لو كانوا يعلمون
- 648 ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون
- 650 يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا - إلى - عذاب أليم

- 652 ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب - إلى - ذو الفضل العظيم
- 654 ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
- 663 ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير - إلى - من ولي ولا نصير
- 665 أم تريدون أن تسألوا رسولكم - إلى - سواء السبيل
- 669 ود كثير من أهل الكتاب - إلى - بما تعملون بصير
- 672 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا - إلى - ولا هم يحزنون
- 675 وقالت اليهود لست النصراني على شيء - إلى - كانوا فيه يختلفون
- 678 ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه - إلى - عذاب عظيم
- 682 والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم
- 683 وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه - إلى - كل له قانتون
- 686 بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون
- 688 وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله - إلى - لقم يوقنون
- 691 إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم
- 692 ولن نرضى عنك اليهود ولا النصارى - إلى - ولا نصير
- 696 الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته - إلى - هم الخاسرون
- 697 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - ولا هم ينصرون
- 699 وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات - إلى - الظالمين
- 707 وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا - إلى - والركع السجود
- 713 وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا - إلى - وبش المصير
- 717 وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت - إلى - السميع العليم
- 719 ربنا واجعلنا مسلمين لك - إلى - الثواب الرحيم
- 722 ربنا وابعث فيهم رسولا منهم - إلى - العزيز الحكيم
- 724 ومن يرغب عن ملة إبراهيم - إلى - لرب العالمين
- 727 وأوصى بها إبراهيم بنه ويعقوب - إلى - وأنتم مسلمون
- 730 أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت - إلى - ونحن له مسلمون
- 735 تلك أمة قد خلت لها ما كسبت - إلى - عما كانوا يعملون

- 736 وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا
- 737 قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين
- 738 قولوا آمنا بالله وما انزل الينا - إلى - ونحن له مسلمون
- 740 فان آمنوا بمثل ما آمتم به فقد اهتدوا - إلى - السميع العليم
- 742 صيغة الله ومن أحسن من الله صيغة ونحن له عابدون
- 745 قل أنحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم - إلى - ونحن له مخلصون
- 747 أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل - إلى - عما يعملون
- 748 ومن أظلم ممن كنتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون
- 748 تلك أمة قد خلت لهما ما كبست - إلى - عما كانوا يعملون

